Ph. U.
195

Ph. u. 195

<36623501660019

S

<36623501660019

Bayer. Staatsbibliothek

E

m̄

R.

Philosoph. novissim.
p. 2453.

Von
Deutscher Philosophie
Art und Kunst.

Ein Votum

für

Friedrich Heinrich Jacobi

gegen

F. W. J. Schelling

gegeben

von

Jakob Friedrich Fries.

Heidelberg,
bey Mohr und Zimmer.
1812.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Einleitung.

Friedrich Heinrich Jacobi hat in seiner neuesten Schrift: von deu göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, zwey der wichtigsten Lehren seiner philosophischen Ansicht ausführlicher und bestimmter ausgesprochen als bisher. Zuerst nämlich polemisch gegen den Wandsbecker Boten seine Ansicht vom Glauben und der Offenbarung als unmittelbaren Quellen unsrer religiösen Ueberzeugungen; zweytens seine Lehre vom Unterschied des Theismus, welcher nur bestehen könne durch die Trennung des Glaubens von der Wissenschaft und eines irreligiösen Naturalismus, welcher die Konsequenz jedes selbst genugsamen Wissens werde — diese Lehre aber verbunden mit der Behauptung ein solcher Naturalismus sey die nothwendige Konsequenz der Kantischen Art zu philosophiren.

In Rücksicht des ersten führt er unter andern (S. 48. 49.) die Worte des Wandsbecker Boten an: „der Mensch ist in sich reicher als Himmel und Erde und hat, was sie nicht geben können . . . die Weisheit und Ordnung, die er in der sichtbaren Natur findet, legt er mehr in sie hinein, als er sie aus ihr herausnimmt;

denn er könnte ihrer ja nicht gewahr werden, wenn er sie nicht auf etwas, das er in ihm hat, beziehen könnte, so wie man ohne Maaß nicht messen kann. Himmel und Erde sind für ihn nur die Bestätigung von einem Wissen, des er sich in sich bewußt ist, und das ihm die Kühnheit und den Muth gibt, alles zu meistern, und aus sich zu rectificiren. Und mitten in der Herrlichkeit der Schöpfung ist und fühlt er sich größer, als alles, was ihn umgibt und sehnt sich nach etwas anderm." Jacobi fährt dann fort: „Bey dieser schönen Stelle möchte der Recensent dem Verfasser gern eine Frage vorlegen. Diese nämlich: Ob es sich mit dem, was wir in Büchern lesen oder uns mündlich erzählt wird, was wir historisch erfahren, anders verhalte als mit dem, was wir unmittelbar anschauen? Ob der leblose Buchstabe vielleicht mehr vermöge als die lebendige Natur? Ob in jenem — dem Buchstaben — wohl gar das Maaß des Maaßes enthalten und allein gegeben sey, dergestalt, daß ohne ihn der Geist nichts nütze wäre oder doch nur wenig?" Ferner (S. 54. 55.) „Wir wissen von Gott und seinem Willen, weil wir aus Gott geboren, nach seinem Bilde geschaffen, seine Art und Geschlecht sind. Gott lebt in uns und unser Leben ist verborgen in Gott. Wäre er uns nicht auf diese Weise gegenwärtig, unmittelbar gegenwärtig durch sein Bild in unserm innersten Selbst: was außer Ihm sollte Ihn uns kund thun? Bilder, Töne, Zeichen,

die nur zu erkennen geben, was schon verstanden ist? — Der Geist dem Geiste: was?" — „Nach Gottes Bilde geschaffen, Gott in uns und über uns; Urbild und Abbild, getrennt und doch in unzertrennlicher Verbindung: das ist die Kunde, die wir von ihm haben, und die einzig mögliche; damit offenbart sich Gott lebendig, fortgehend für alle Zeiten. Eine Offenbarung durch äußerliche Erscheinungen, sie mögen heißen, wie sie wollen, kann sich höchstens zur innern ursprünglichen nur verhalten, wie sich Sprache zur Vernunft verhält. Ich sage, höchstens nur; und setze dem vorhergehenden hinzu: So wenig ein falscher Gott außer der menschlichen Seele für sich da seyn kann, so wenig kann der wahre außer ihr erscheinen."

S. 62. 63. heißt es gegen Asmus: „Es leuchtet uns ein redlicher Mann! wie sich dir alles, was vom Menschen göttliches kann angeschaut werden und mit diesem Anschauen ihn erweckt, zur Tugend und einem göttlichen Leben unter dem Bilde und mit dem Namen Christus darstellt. Das allein in ihm verehrend, was göttlich ist an sich, erhält sich deine Seele aufgerichtet, erniedrigest du nicht Vernunft und Sittlichkeit in dir durch Götzendienst." — „Da uns dieses einleuchtet, so stoßen wir uns weiter nicht daran, wenn du das Wesentliche, die Idee, dem Unwesentlichen, ihrer Einkleidung zuweilen nachsetzest, die Sache aus ihrer Gestalt entspringen läßt, und in eine Art von religiö-

sem Materialismus verfällst. Du glaubst darum im Grunde doch so gut wie wir, daß der Geist allein lebendig mache.“

„Macht aber der Geist allein lebendig, so muß — das begrifst du ebenfalls — sein Wissen seyn, das Leben in ihm selbst zu haben. Und doch ist dieser Satz das einzige, was uns von dir scheidet. Der wahren Religion, behaupten wir, kann so wenig irgend eine äußere Gestalt, als die einzige und nothwendige Gestalt der Sache, zugeschrieben werden, daß es im Gegentheil zu ihrem Wesen gehört, keine solche Gestalt zu haben.“

Dichter sind in diesen Dingen, vielleicht durch Begeisterung, oft weiser als Philosophen. J. tritt hier nur den bekannten Meinungen des Faust und des Pfarrers von Grünau bey. Friedrich Schlegel aber hat sich (Deutsches Museum. Januar 1712.) in einem ruhigen, edeln Ton im Namen einer sogenannten christlichen Philosophie sehr gegen diese Lehre erklärt.

Für die Unterscheidung des Theismus und Naturalismus ist die Hauptstelle S. 149 bis 155. „Es kann nur zwey Hauptclassen von Philosophen geben: solche, welche das Vollkommnere aus dem Unvollkommneren hervorgehn und allmählig sich entwickeln lassen; und solche, welche behaupten, das Vollkommenste sey zuerst und mit ihm und aus ihm beginne alles; oder: es gehe nicht voraus als Anbeginn eine Natur der Dinge;

sondern es gehe voraus und es sey der Anbeginn von allem ein sittliches Principium, eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz — ein Schöpfer-Gott. Diese zwey Lehren sind einander dergestalt entgegengesetzt, daß keine Annäherung zwischen beyden, noch weniger eine Vereinigung derselben zu einer dritten, in welcher sie sich ausglichen oder indifferenzirten möglich ist.“ — Unsre Frage wird sich in Beziehung auf das Weltall dergestalt ausdrücken müssen: Besteht das Weltall durch einen innern in sich beschlossenen selbstständigen Mechanismus, und hat es außer sich weder Ursach noch Zweck; oder ist es um des Guten und des Schönen willen vorhanden, das Werk einer Vorsehung, die Schöpfung eines Gottes? Das Letztere bejaht die bloße gesunde Vernunft. Es war daher diese Meinung die ältere, und der Theismus als Glaube, ging dem Naturalismus als Philosophie voraus. Dieser der Naturalismus entstand zugleich mit der Wissenschaft; er begann, so wie diese sich zu entwickeln anfing und wurde die erste Philosophie. Sollte je die Wissenschaft vollkommen werden: ein aus Einem Princip abgeleitetes, in sich vollendetes, alles Erkennbare umfassendes System — so mußte der Naturalismus zugleich mit ihr seine Vollendung erhalten; Alles mußte erfunden werden als nur Eines, und aus diesem Einen nun alles begriffen alles verstanden werden können. Es ist demnach das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sey, kein übernatürli-

ches, außerweltliches Wesen. Nur unter dieser Bedingung, nämlich, daß allein Natur, diese also selbstständig und alles in allen sey — kann die Wissenschaft ihr Ziel der Vollkommenheit zu erreichen sich schmeicheln. Selbstständigkeit der Natur setzt, als wissenschaftlicher Naturforscher, auch der Theist in so fern und dergestalt voraus, daß er sich streng untersagt, irgend etwas in der Natur anders als aus ihr selbst verstehn und erklären zu wollen. Er zumal erkennt an, als Gesetz der Wissenschaft, daß sie von Gott nicht dürfe wissen wollen, überhaupt von keinem Uebernatürlichen, weil sie gleich der Natur, deren Reflex sie ist, nothwendig da aufhört, wo dieses beginnt. Mit Recht aber fordert er ein gleiches von dem Naturalisten, welcher dogmatisch behauptet: alles sey Natur und außer und über der Natur sey nichts — Er fordert nämlich von ihm, daß er sich gewissenhaft enthalte, dem Theismus abgeborgte Ausdrücke bey dem Vortrag seiner Lehre zu gebrauchen, sie dadurch zu verstellen und wirklich zu einer Irrlehre zu machen, welches sie bey unverfälschter Rede nicht seyn würde, denn niemand wird alsdann durch sie getäuscht."

Ferner sucht Jacobi zu zeigen, die Konseauenz des selbstgenugsamen Naturalismus sey (S. 160.) „die Identität der Vernunft und der Unvernunft, des Guten und Bösen, des Dinges und des Undinges," wogegen er für den Theismus anführt: „Auf jenem Gegensatze

und unvertilgbaren Dualismus des Uebernatürlichen und Natürlichen, der Freyheit und Nothwendigkeit, einer Vorsehung und des blinden Schicksals oder Ungefährs beruht die menschliche Vernunft; sie geht aus diesen Gegensätzen, die mit einander nur einen und denselben Gegensatz machen, hervor; so daß mit der Realität, Objektivität und vollkommenen Wahrhaftigkeit dieses Urgegensatzes des Natürlichen und Uebernatürlichen oder der Nothwendigkeit und Freyheit oder einer Vorsehung und des blinden Schicksals, die Realität der Vernunft selbst, ihre Wahrhaftigkeit und Würde verloren gehen, und der Mensch alsdann mit ihr und durch sie vor dem vernunftlosen Thiere nichts als Irthum und Lüge zum voraus haben würde.“

Mit dieser Lehre ist dann noch von Anfang an die Behauptung verbunden, daß die Konsequenz der Kantischen Philosophie und besonders ihrer Tochter der Schellingischen auf eine solche irreligiöse naturalistische Lehre führe.

Rücksichtlich des letztern hat ihm Schelling in einer eignen Schrift (Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen u. s. w. des Herrn Fr. H. Jakobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden Lüge redenden Atheismus,) geantwortet. Leider ist der Geist der Polemik hier ein unwürdiger geworden. Ich habe anderwärts (Heidelberger Jahrbücher 1812. April No. 22.) schon gezeigt, daß die auf

dem Titel enthaltene Anklage gegen Jakobi völlig ungegründet sey, indem seine Schrift nur von Konsequenz der Lehre und nicht von Persönlichkeiten redet. Schelling hat seine ganze Polemik an eine ärmliche Befriedigung für seinen Verdruß verschwendet, indem er sich nie von kleinlichen Persönlichkeiten losmachen kann. Für die Sache selbst ist also durch seine ganze Rede durchaus nichts entschieden.

Er könnte mir vielleicht einwenden, daß ich mit dieser Vertheidigung Jakobi's der elendesten Art über religiöse Ueberzeugungen zu streiten, der sogenannten Konsequenzmacherey das Wort rede. Allein der Unterschied ist leicht genug zu finden. Jakobi hat sich bey seiner philosophischen Polemik von Anfang an einer Methode nach Art einer Rechenprobe bedient, welche zur vorläufigen Widerlegung sich leicht eignet. Der gesunde Menschenverstand weiß für sittliche und religiöse Ueberzeugungen in vielem schon zum voraus, wie die wahre Philosophie sprechen werde. Das aller künstlichste und schwierigste Philosophom, kann ich also, ohne in das Innere seiner Lehre einzudringen, sobald es sich jenen Untersuchungen nähert schon daran vorläufig prüfen, ob es eine tüchtige Ideenlehre zulasse oder nicht. Diese Methode weist Irthümer nach, wenn sie gleich den Schein nicht aufdeckt, der zum Irthum verleitete. Sie ist also für sich brauchbar und unverfänglich. Aber freylich

gelten ihre Konseaueuzen nie gegen den Mann, sondern nur gegen seine Lehre.

Die Methode wird also allerdings mißlich, sobald bey einem Streit Leidenschaftlichkeit zu befürchten ist. Wo vor einem Großinquisitor jemand über seinen Glauben vernommen wird, ist freylich die Führung des Processes nach dieser Weise die sicherste, um jedem Selbstdenkenden den Scheiterhaufen zu decretiren. Allein selbst hier liegt doch der Fehler nicht eigentlich im Beweisverfahren, sondern in der Kannibalennatur des Gerichtes.

Freylich in jenen rohen geselligen Verhältnissen, wo hierarchischer Despotismus (z. B. durch Inquisition) Galgen und Rad und brennende Scheiterhaufen zu Fundamenten seiner Tempel brauchte, meinte durch Ermordung des Lehrers lasse sich wenigstens vorläufig eine Irrlehre widerlegen; ja auch noch in allen so rohen geselligen Verhältnissen, in denen die Regierungen selbst in dem Aberglauben der Sekten befangen sind, wäre die Verwechselung der Anklage einer Lehre mit der Anklage der Person so gefährlich, daß man allerdings lieber jene Methode ganz vermeiden sollte. In unsern bürgerlichen Verhältnissen ist ja aber dergleichen nirgend zu befahren.

Ich wenigstens muß sagen, daß ich Gleichmuth genug besitze, gern zuzusehen, wenn jemand, dem es Ernst um die Sache ist, versuchen will, auf Glauben und Gewissen Konsequenzen meiner Lehre zu ziehen.

Denn auch mir gilt das Wort des Selbstvertrauens bey Spinoza: me veram philosophiam intelligere scio. Wenn es nöthig ist, werde ich jedem Rede stehen. Sollten aber gute dumme Leute oder auch übelwollende, mich selbst der Irreligiösität, der Gewissenlosigkeit oder der Gotteslängnung beschuldigen, so weiß ich, daß dies der richtigen Lehre gewiß von vielen widerfahren werde, und werde um so ruhiger zuhören, da dies wenigstens die Gemüther in Bewegung bringt und den Gedanken belebt. Anders aber als um die Sache zu streiten, scheint mir weniger Mühe werth. Doch das letztere möchte das einzige seyn, worin hier meine Ansicht wahrhaft von der des Schelling abweicht, denn daß ihm die angeblichen Beschuldigungen des Betrugs und der Gotteslängnung in der That so wichtig nicht scheinen, wie es der Anfang seiner Schrift vermuthen ließe, zeigt schon der bis zum possenhaften sich verirrende Spaß, mit dem er zuletzt die Sache betreibt.

Bey der Streitsache nun, welche hier durch Jakobi und gegen Jakobi angeregt worden ist, auch meine Stimme zu geben, finde ich aus mannichfachen Gründen mir wichtig. Viererley will ich vorläufig nennen.

1) Auch meine Ansicht zur Vertheidigung der hier von Jakobi aufgestellten Hauptlehre zu geben, nämlich für die Scheidung der Wissenschaft und des Glaubens in der Ueberzeugung des Menschen und für die Grundansicht wahrhafter, bilderfreyer Religionslehre.

2) Schon Jakobi's Vorwürfe gegen Kant, sind auch meine Angelegenheit. 3) Ja das innerste meiner eignen Lehre wird von ihm hart angegriffen an verschiedenen Orten.

S. 137. lehrt er wie ich, daß das Daseyn Gottes nicht bewiesen werden dürfe, dann aber fährt er fort: „die bloße Deduktion nur der Idee eines lebendigen Gottes aus der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnißvermögens zerstört nothwendig den natürlichen Glauben an einen lebendigen Gott, indem sie mit der größten Klarheit sehen läßt, wie jene Idee ein durchaus subjektives Erzeugniß des menschlichen Geistes, ein reines Gedicht ist, das er seiner Natur nach nothwendig dichtet, das darum auch vielleicht, aber höchstens nur vielleicht eine Dichtung des wahren und soweit kein bloßes Hirngespinst; eben so sehr und wohl noch mehr vielleicht aber auch ein bloßes Gedicht und somit wirklich nur ein Hirngespinst seyn kann."

Ferner S. 206 u. f. führt er zwar eine Stelle aus meiner neuen Kritik d. V. (B. 1. S. 204—206) an, wie folgt: „Die Eintheilung: Alle unsere Erkenntniß ist entweder Anschauung oder Begriff, ist nur richtig, wiefern wir sie so betrachten, wie sie unmittelbar Gegenstand der innern Wahrnehmung wird. Wir werden uns unserer Erkenntnisse nur entweder als Anschauungen oder durch Begriffe bewußt. Allein wenn wir nicht auf dieses bloße Verhältniß des Wiederbewußtseyns

unserer Erkenntnisse in unserm Innern, sondern auf ihr unmittelbares Vorhandenseyn im Gemüthe sehen, so ist jene Eintheilung unvollständig; es gibt neben den klaren Vorstellungen der Anschauungen und Begriffe noch dunkle Vorstellungen und zu diesen gehört vorzüglich die unmittelbare unaussprechliche eigene Erkenntniß der Vernunft."

Dann fährt er aber fort: „Wenn Licht in das Finstere dringt, so kann es scheinen, als hätte jenes aus diesem sich nur entwickelt, und die Reflexion unberichtigt durch eine höhere Weisung, wird unfehlbar also wähnen." — „Unsere eigene feste Ueberzeugung ist diese: Jene unmittelbaren unaussprechlichen eigenen Erkenntnisse der Vernunft, die in den Verstand nur als dunkle Vorstellungen treten, sind in sich Licht der höchsten Erkenntniß, jenes von dem mit Platon Spinoza sagt: daß es sich selbst und die Finsterniß offenbar mache"

Die letzten Worte sind offenbar eine Theilweise Widerlegung meiner Meinung. Allein nur dadurch, daß Jakobi mir das Bild verrückt hat. Mir ist das Bewußtseyn folglich auch der Verstand das innere Auge des Geistes, mit dem er sich selbst sieht, und daher nenne ich, was er nicht sehen kann, das Dunkle. Jakobi aber nennt das innerste Leben des Geistes ein Licht, durch welches der Verstand, der für sich finster ist, erleuchtet werden soll. Er mißversteht mich hier, weil wir über das Wesen des Verstandes nicht einig sind.

4) Bey Schlegel und Schelling finden sich folgende zwey merkwürdige Paralelstellen. F. Schlegel sagt (a. a. O. S. 96.) In der babylonischen Sprachverwirrung, welche seit Kant in der deutschen Philosophie herrschend geworden, hat man besonders auch mit diesen beyden Worten (nämlich Verstand und Vernunft) eine seltsame Umkehrung getrieben. So wie ich nun der ältern Denkart anhänge, welche unter göttlichen Dingen solche versteht, welche höher sind als alle Vernunft, so kann ich nicht umhin auch den ältern Sprachgebrauch für diese Gegenstände wieder zurückzufordern. Zufolge dieses ältern Schrachgebrauchs ist nicht die Vernunft, welche allen gemein und überall die gleiche und selbe ist, sondern der Verstand derjenige Ort im menschlichen Erkenntnißvermögen, in welchem eine höhere Erleuchtung statt findet." — Schlegel behauptet nämlich: menschliche Natur und Wesen sey durchaus verderbt; nicht nur das Herz auch die Denkkraft sey entartet. Diese entartete nennt er Vernunft, die ursprünglichreine Verstand. „Verstand sollte nur genannt werden der reine Gedanke des ewigen Wortes und aller in ihm bestehenden göttlichen Dinge." — „Beydes Verstand und Vernuft ist allerdings nur eine und dieselbe Grundkraft des menschlichen Denkens und Erkenns, aber in den sehr verschiedenen und ganz entgegengesetzten Zuständen der ursprüglichen Reinheit, der Verwirrung und Entartung, oder der Besserung und Wiederherstellung."

Schelling aber sagt (a. a. O. S. 143.) In allen Sprachen, allen Reden der Menschen wird der Verstand über die Vernunft gesetzt. Niemand vor der Kantischen Sprachverwirrung war eingefallen daran zu zweifeln. Vernunft ist das allgemein-menschliche, unpersönliche, so wie wir in dem unverdorbenen Weibe am meisten die allgemeine Menschlichkeit erblicken, die im Manne durch Charakter und Persönlichkeit schon getrübter erscheint. Vernunft schreiben wir allen Menschen zu; wie vielen aber Verstand?"

Beyde sprechen erstlich von einer Kantischen Sprachverwirrung und zeigen zweytens eine besondere Vorliebe für den Verstand gegen die Vernunft.

Die babylonische Verwirrung in unserm philosophischen Sprachgebrauch bin ich keinesweges zu leugnen gesonnen. Dies aber behaupte ich: nur eine sehr oberflächliche oder einseitige Beobachtung der Entwickelung unserer Philosophie, kann dessen Schuld Kanten beymessen. Schwerlich gab es einen andern deutschen Philosophen, der mit solcher Strenge seinen Sprachgebrauch abmaß, mit gleicher Besonnenheit bey jedem Worte seine bestimmte Bedeutung fest hielt, sich genauer dem deutschen Sprachgebrauch anschloß. Freylich nöthigten ihn seine weitläuftigen, tiefen und neuen Untersuchungen häufig eigne Wortbestimmungen vorzuschlagen und sich fremder Worte zu bedienen. Ueber jede solche Bestim-

nung gibt er aber genaue Erörterungen. Die Klage über die Kantische Sprache von Seiten der Bestimmtheit des Ausdrucks ist eitle Klage der Dilettanten, welche die Mühe scheuen.

Der Thurm, bey dessen Bau die wirkliche Sprachverwirrung eintrat, ist vielmehr die Fichtische Wissenschaftslehre. Wohl nicht durch die Eifersucht höherer Mächte, sondern diesmal, weil man mit bloßen Worten bauen wollte. Bey Kant fehlt dem Minderkundigen zuweilen das Wörterbuch, welches ihm gleich die Bedeutung der Worte nachweist, doch läßt sich dieses aus seiner Rede entwerfen.

Bey Fichte hingegen kömmt es nicht auf einzelne Worte an, sondern einem jeden Leser fehlt nach Aristoteles für das σχῆμα τῆς λέξεως für die grammatischen Grundformen der Gedankenbezeichnung die Deutung. Es ist hier eine willkührlich gebildete Sprache ohne Grammatik und deren Syntax.

Nach der deutschen Grammatik sagt der Satz: Ich bin Ich eine leere Tautologie, so gut wie der: der Mond ist der Mond. Der Satz aber: Ich bin nicht Ich, behauptet etwas absurdes. Nach der Sprache der Wissenschaftslehre hingegen sollten jene Sätze die höchsten philosophischen Grundwahrheiten bezeichnen. Die einzelnen Worte verstehen wir da wohl, aber niemand lehrt uns die Regeln der neuen Grammatik, nach der sie in solcher Verbindungsweise eine wichtige Bedeutung erhielten.

kühne Schüler wagen höchstens nach der neuen Sprache die Logik selbst zu verbessern.

Bey dieser gänzlichen Verderbniß der Sprache, bey dieser Willkührlichkeit gemachter Grammatiken mußte nun freylich jeder Schüler seinen eigenen Jargon zu reden anfangen, wogegen wir in der Kantischen Schule sehr nahe bey gleichem Sprachgebrauch geblieben sind und nur mit Vorsicht Verbesserungen zu machen suchen.

Noch regelloser aber als die Sprache der Wissenschaftslehre wurde die der Schellingschen Naturphilosophie, indem man zu der willkührlichen figura dictionis noch eine Reihe ungewöhnlicher aus dem lateinischen entlehnter Ausdrücke brachte, deren eigentliche Bedeutung nie bestimmt angegeben wird. So setzt Schellings systematische Darstellung voraus, der Leser verstehe schon was totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, absolute Identität u. s. w. bedeuten. Durch diese Sprache ohne Grammatik und Wörterbuch konnten also nur unbestimmte allgemeine Gedanken auf verworrene Weise fest gehalten werden. Den Schülern blieb es verborgen, daß wenn man die sonderbaren Formeln nur in bestimmtes deutsch übersetzte, dann ganz bekannte Dinge zum Vorschein kämen, ja daß in dem künstlichern Gebrauch der Formeln die ganze Kunst darin bestehe, bekannte Lehren der Physik in den Jargon zu übersetzen. Kein Wunder, daß bey einer so regellosen Wortkrämerey bald jeder Schüler seine eigene Sprache zu sprechen anfing; ja

daß Schelling selbst in jeder neuen Schrift auch neue Terminologie anwendet.

Das schlimmste bey diesen Sprachirrungen und Verwirrungen ist, daß wir nicht hoffen können durch allmähliches Fortsprechen in dieser Weise werden die Fehler allmählich getilgt werden und eine tüchtige Kunstsprache sich aus ihr entwickeln lassen. Das ist unmöglich! die Grundanlage ist gegen die Grundform des Urtheils gebildet, es wird sich nie etwas Kluges daraus ergeben. Der einzige Rath ist, den ganzen Plunder wegzuwerfen und sich wieder der deutschen Sprache zum philosophiren zu bedienen.

So können wir denen, die über Sprachverwirrung klagen, leicht den guten Rath geben, nur aus dem Kreise der Verwirrung nämlich der Fichtisch-Schellingischen Schule und ihres Anhanges herauszutreten, und sich weiter umzusehen, so werden sie schon noch deutsche Philosophie gewahr werden, in der man eine verständliche Sprache spricht, und in dieser Sprache Kanten viel zu danken hat.

Dies führt mich auf das zweyte, den Unterschied von Verstand und Vernunft.

Fr. Schlegel hat an der angeführten Stelle den alten theologischen Sprachgebrauch fälschlich für sich angeführt. Es ist keinem der alten Theologen in den Gedanken gekommen, Vernunft und Verstand so zu vergleichen. Jene setzen den Geist Gottes der menschlichen Vernunft ent-

gegen. Vernunft ist hier der Geist der Wahrheit im Menschen, für gemeine Dinge des Lebens, welche aber nach jener Lehre zu schwach ist, göttliche Dinge zu erkennen, welche darin vielmehr der Hülfe der Schrift und unmittelbaren göttlichen Erleuchtung bedarf. Niemand aber hat diesen Geist Gottes den Verstand des Menschen genannt. Bey Schlegel heißt gar nur der Geist des Irrthums im Menschen Vernunft, der Geist der Wahrheit in uns aber Verstand. Eine neue ganz willkührlich ersonnene Wortbestimmung! Bey Schelling ferner wird (a. a. O.) auch auf den alten Haß der Theologen gegen die Vernunft angespielt, zur nähern Bestimmung aber nur bildlich gesagt: die Vernunft sey ein Weib und der Verstand ihr Mann, was uns denn für die Wissenschaft nicht fördern kann.

So im Vorbeygehen werden wir über die so wichtige Bedeutung dieser Worte nichts entscheiden. Ich habe denjenigen, welche strenge Wissenschaft lieben (vorzüglich neue Kritik d. V. B. 1. S. 189 u. f.) gezeigt, wie sich aus dem gemeinen Sprachgebrauch, dem künstlichen der frühern Logik, dann dem der Kantischen Kritik der richtige Sprachgebrauch dieser Worte bestimmen lasse.

Vernunft ist die unmittelbare Kraft des Lebens in unserm erkennenden Geiste; Verstand die Kraft des Willens, welche dem Menschen das höhere Selbstbewußtseyn bringt.

Zwischen beyden ist kein Streit des Vornehmern und Geringern, denn ohne das Leben der Vernunft wäre der Verstand im Finstern, sein Auge fände nicht, was er betrachtete. Der Verstand aber ist in dem Menschen die Kraft, welche ihn über das Thier erhebt, des eignen Lebens Meister werden läßt.

Ueber dieses nun bin ich auf gleiche Weise im Streite mit Jakobi und seinen Gegnern. Und aus welchem Grunde? Durch die sonderbare Idiosynkrasie, welche die deutsche Philosophie in ihrer letzten Periode gegen alle Psychologie gezeigt hat. Ich glaube an den Spruch des delphischen Apoll; Selbsterkenntniß ist die Wurzel aller menschlichen Weisheit! Philosophische Anthropologie die einzige wissenschaftliche Quelle philosophischer Einsicht. Bey uns nun aber haben vor einiger Zeit, als unbedeutende Versuche zur Philosophie über die äussere Natur öffentlich bemerkt wurden, unsere neuen Untersuchungen über die Natur des menschlichen Geistes lange nur eine geringe Aufmerksamkeit erregen können und daher ist dann auch der Sprachgebrauch über diese Gegenstände immer noch loses Spielzeug der Dilettanten geblieben.

Indessen scheint sich jetzt unter uns für diese wichtigsten wissenschaftlichen Untersuchungen wieder ein besserer Geist zu bilden. Für diesen sey denn auch das Folgende gesagt!

Wahres Wesen der deutschen Philosophie.

Wer dieser Sache wahrhaft kundig ist, wird einsehen, daß in der Geschichte menschlicher Weisheit nicht nur Wechseln und Ueberspringen von Meinungen, Ansichten und Ueberzeugungen gefunden werde, sondern daß diese Geschichte einen festen Fortschritt von dunklern und rohern Ansichten allmählich zur reinen Erkenntniß der Wahrheit zeigt, indem, was die Sache der Philosophie ist, des Menschen Verstand stufenweis die innere Wahrheit seines Geistes heller einsehen und fester fassen lernt. Da ist nun deutscher Philosophie Art und Kunst, daß wir unter allen Völkern der Erde zuerst die Mündigkeit des philosophischen Urtheils erreicht haben, daß wir mit sicherm Maß die Schranken des menschlichen Wissens ausmessen können und genau zu Wissen vermögen, welchen Glauben und welche Ahndungen des Ewigen in des Menschen Geiste liegen.

Mir erscheint die Abkunft dieser unserer bessern Weisheit folgender Gestalt.

Durch den Geist christlicher Lehre scheint mir gewonnen der allen früheren Schulen griechischer Philosophen unbekannte neue Gedanke, welcher für Andacht und Gewissen in uns den Glauben, das heißt ein Vertrauen, welches durch die Liebe lebendig wird und die Hoffnung gebiert, erhebt über alle Wissenschaft und Einsicht des Menschen.

Durch den Geist dieses Glaubens mußte sich dann, in Abfolge aus der von aller Mythologie befreyten Mosaischen Lehre, in unsern heiligen Schriften eine Lehre bilden, welche von allem Materialismus griechischer Schulen frey kommt, nichts mit griechischer religiöser Naturphilosophie zu theilen hat, keine geheime höhere Weisheit der Gottes und Weltkenntniß besitzt. Es ist hier Selbstständigkeit des Geistes vorausgesetzt. Gott ist nur als Geist zu verehren, und es wird keine Weisheit, keine Einsicht angeboten darüber, wie durch ihn die Welt erschaffen sey. Selbst die vorkommenden Anklänge aus Platonisch- jüdischer Philosophie führen nicht so weit, und sind erst durch künstliche Dogmen einzelner Sekten oder der Kirche damit in Verbindung gebracht. Gegen das griechische: Aus nichts kann nichts entstehen, kann zur Deutung christlicher Lehrer nur das Dogma Augustins: Aus Nichts schuf Gott die Welt, dienen.

Auch des Menschen Verhältniß zu Gott, die höhere himmlische Bedeutung seines Erdenlebens gilt hier nur geistig, ohne eine Einsicht in Gesetze der Seelenwan-

derung, des Ortes von Himmel und Hölle, ohne Naturphilosophie.

Diese einfache, dem Grundgedanken der Selbstständigkeit geistigen Lebens und Wesens völlig treu bleibende Lehre war aber den Schulen der Philosophen, wegen der Schwierigkeit in der Unterscheidung von Wissen und Glauben lang überlegen. Der Clerus mit seinen philosophischen Schulen mühte sich ab und stritt sich vergebens um das Monstrum einer theologischen Dogmatik, von der unsere heiligen Schriften kaum einen Satz enthalten, um das Monstrum einer Begründung religiöser Wahrheiten durch Zungenaussage halb und halb durch eine Einsicht, welche nur für Naturlehre taugen kann. So wurden die Dogmen über die Dreyeinigkeit und alle die andern Geheimnisse ersonnen, deren Unbegreiflichkeit den blutigen Zwist der Sekten erregte.

Luthers erster, kräftigster Gedanke erkannte zum Theil diesen Irthum, alle Tradition und Menschensatzung verwarf er, einzig auf die heiligen Schriften selbst verweisend. Allein, noch war keine hinlängliche Einsicht des Menschen gebildet, Luther selbst, wie alle Reformatoren, verstand sich nicht in der geheimen Bedeutung seines eignen großen Wortes, nur neue Dogmen einer Kirche wußte man zu neuem blutigen Zwist der Sekten um selbst geschaffene Geheimnisse zu erfinden. Erst jetzt kann uns der Gedanke einer Religionslehre ohne alle Dogmatik klar werden.

Für die Schule hat jenen Grundgedanken der geistigen Selbstständigkeit wohl Decartes zuerst klar gemacht in seiner gänzlichen Scheidung der Realität des Denkenden vom den körperlichen. Es war aber der wahre Mangel aller Philosophie bis dahin, daß man für philosophische Wahrheiten immer draußen in der Natur der Dinge, gleichsam durch das Errathen ihres Gesetzes, die Auskunft suchte, anstatt sich in den eigenen Geist zu wenden und die Selbsterkenntniß zu befragen. Darauf mußte nun Decartes Scheidung des Geistes von dem Körper; verbunden mit den bessern Ansichten, welche die Engländer über das Wesen der Wissenschaft gewonnen hatten vortheilhaft wirken. Vorzüglich bey den Engländern, deren Wissenschaft immer von gutem Schrot und Korn befunden wird, fingen sich an jene tiefern Beobachtungen des menschlichen Geistes zu sammeln und zur Wissenschaft der Erfahrungsseelenlehre zu gestalten.

Man lernte dort und von dort her auch bey uns einsehen, daß nur auf diesen Wegen auch der Metaphysik kurz aller Philosophie das Heil zu finden sey.

Der alte Weg der Schulen hatte alle Weisheit des Menschen in Zweifel und Irreligiösität verfliegen lassen, der neue aber war schwer zu bahnen. Dies schwere Werk einer nur auf Selbsterkenntniß, auf innere Kenntniß der eigenen Vernunft gegründeten Philosophie danken wir unserem Kannt. Durch diesen unsern großen Lehrer

wurde uns eigentlich der eigne, neue und feste Besitz errungen.

Durch die neue Lehre aber, wie wir sie jetzt inne haben, ist uns eine unerschütterlich feste Ueberzeugung geworden über Göttliches und Himmlisches, deren Licht hell ist und klar und lebenswarm, wie das Licht des heitern Tages.

Eine frühere Wendung neuer Philosophie brachte unser sittliches und religioses Urtheil völlig ins Schwanken, der Zweifel wurde als Sieger ausgerufen und noch findet sich das Vorurtheil: gesunde Vernunft, natürliche Einsicht des Menschen führen nur zu Gottesleugnung oder andern irreligiösen Lehren. Gar mancher rieth, wie einst Engel, die bösen Bücher ins Feuer zu werfen. Eine Vertheidigung nicht viel besser als die, den Blick nur vom Feinde abzuwenden, nach Art des Straußes. Solche Meinung mußte blinden Glauben bringen; den nämlich, der sich einbildete, vom Hörensagen komme dem Menschen Licht und Wahrheit der Religion und Sittlichkeit.

Ich bitte euch aber: wo denn anders als inwendig in Euch ist eure Andacht, Euer Gewissen! Jenes kann kein Mensch im tiefsten Innern meinen. Es versteht sich ganz von selbst, daß sich durch Hörensagen dem Menschen sittliche und religiöse Wahrheit nicht geben konnte. Das gemeine Vorurtheil macht sich bey dem Grade unsrer Ausbildung nur dadurch, daß die natür-

liche Vernunft des Menschen als Zeuge verworfen, ja des falschen Zeugnisses verdächtig war. Wohin denn nun sonst? Wie denn sonst helfen? Das war die schwierige Frage, bey der die Verzweiflung sich immer wieder auf geschichtliche Autoritäten zurück wirft.

Wer aber unserer Lehren theilhaft worden, wird so nicht mehr fragen. Jene höhere Wahrheit kann nur eine innere Offenbarung des eignen Geistes seyn, kraft seiner göttlichen Abkunft.

Der neuen Lehre wahre Bedeutung scheint mir nämlich diese. Unsere nicht nur weitere, sondern bis zu einer gewissen Vollendung gediehene Selbsterkenntniß läßt uns mit der ruhigen Besonnenheit wissenschaftlicher Forschung in der eignen Brust unerschütterlich gegründet den Glauben finden, an die ewige Liebe, welche die Welt erschaffen hat. Sie zeigt aber ferner dem Wissen des Menschen die Schranken, in welche es sich nun selbst gern bescheidet, um dem einfachen Wort des heiligen Glaubens und seiner ewigen Wahrheit zu dienen. Denn es ist uns der Ort des Geheimnisses im menschlichen Geiste so bezeichnet jenseit aller Wissenschaft, daß der dieser Lehre kundige niemals wieder falsche Ansprüche an sein Wissen machen wird. Es ist nämlich hier das Wesen aller Wissenschaft so klar, ja so durchsichtig befunden worden, daß wir ihm durchaus bis auf den Boden sehen können — und wohl wissen, — daß es kein Geheimniß mehr birgt, welches hier in Frage käme.

Diese Ueberwältigung aller Wissenschaft in der klaren Selbstkenntniß ihrer Fesseln, in der Durchschauung ihres ganzen Wesens, welche uns lehrt, wie nichts weiter dahinter sey und dahinter gefunden werden könne, verdanken wir nun dem Eigenthum Kantischer Lehre in den zwey Sätzen.

1) Die bekannten Formen des Urtheils lassen uns mit der Sicherheit des mathematischen Calculs die Zahl der Regelbegriffe für die Naturerkenntniß vollständig aufweisen, so daß wir nun hierin die ganze Macht des meschlichen Geistes sicher zu überschlagen vermögen.

2) Nur so weit gibt es Wissenschaft als in unserer Erkenntniß die mathematischen Wiederholungen des Gleichartigen in Zusammensetzungen langen.

Ich habe gezeigt, wie diese zweyte Lehre unsrer wissenschaftlichen Erkenntniß jene vorhin genannte Klarheit und Durchsichtigkeit gibt, indem wir ihren Anfang und alle Hülfsmittel ihrer Entwicklung genau kennen. Die erste Lehre aber zeigt uns weiter, welche Bedeutung nun diese durchaus klare und durchsichtige Wissenschaft unter den Ueberzeugungen des Menschen habe.

Es läßt sich nämlich mit gleicher Sicherheit nachweisen, daß im menschlichen Geist einzig die Idee einer vollständigen Einheit im Wesen der Dinge jene Naturbegriffe übersteigt; daß wir aber diese Idee der vollständigen Einheit nur durch die Unbeschränktheit der Naturbegriffe aus zu denken vermögen.

Durch diese Lehre wird uns eine wissenschaftliche Begründung jener ersten christlichen Ueberzeugungen möglich, nämlich einmal von der Ueberordnung einer nur im Glauben zu fassenden höhern, göttlichen Ansicht der Dinge über die niedere der Naturkenntniß und des menschlichen Wissens und zweytens von der für jene höhere Ansicht geltenden Selbstständigkeit des Geistes, des Lebendigen.

In der Unvollendbarkeit jeder Zahlenreihe und jeder Ausdehnung faßt der Mensch das Bewußtseyn seiner eignen Beschränktheit so, daß er seine Erkenntniß durch die Naturbegriffe, seine Erkenntniß der Welt in Raum und Zeit nur als eine subjektiv beschränkte Ansicht des Wesens der Dinge gelten lassen muß, welche er selbst von seinen eignen Ideen des wahren Seyns der Dinge unterscheidet. Er ordnet also seine Ideen von dem ewig wahren Seyn der Dinge an sich den Erkenntnissen von ihrer bloßen beschränkten Erscheinung für den Menschen über und so entsteht in ihm nothwendig der unvertilgbare Gegensatz zweyer Ueberzeugungsweisen von denen die eine, niedere, endliche zum Wissen, zur Wissenschaft von der Natur der Dinge ausgebildet werden kann, die andere aber als innerstes Eigenthum unsers lebendigen Geistes Glaube genannt wird, welchen der reflektirende Verstand nur darin auszusprechen vermag, daß er die Schranken der Naturbegriffe als für das wahre Wesen der Dinge bedeutungslos und zu verwerfen — denkt.

Durch die Ideen des vollständigen Weltganzen im Gegensatz der unendlichen Reihen der Mathematik, durch die Idee der unbeschränkten Realität im Gegensatz aller Beschränkungen in der Natur, die Idee des freyen Wesens der Dinge im Gegensatz des natürlichen, des Ewigen im Gegensatz des Endlichen spricht sich der menschliche Geist ein Glauben an die Wahrheit aus, vor welchem Raum und Zeit und mit diesem das ganz in sie gebannte Wesen der Körperwelt als nichtig verworfen werden, wiewohl die beschränkte menschliche Erkenntniß sich nur an diesem Leitband orientiren kann.

Diese Ueberzeugung daß alle Naturgesetze und alle körperlichen Verhältnisse der Welt der Bewegungen für das wahre Wesen der Dinge ungültig seyen, ist der Grundgedanke einer wissenschaftlichen Selbstverständigung über den Glauben. Denn diese Vernichtung des todten Daseyns der Materie ist ja zugleich die Befreyung des geistigen Lebens, und die wissenschaftliche Erkenntniß derselben führt daher auch zur Anerkennung jenes Selbstvertrauens des Menschen auf seine göttliche Abkunft, auf das Ebenbild Gottes in ihm, ohne welches keine Religion ist, ohne welches aber kein Leben in menschlicher Brust gefunden wird.

Kants Gabe und seine Fehler.

Die wissenschaftliche Sicherheit, welche das neue in unsrer Lehre ist, ist größtentheils nur durch Kant unsern großen Lehrer gewonnen worden.*) Dieser nämlich hat in dem Gesetz der kritischen Methode und der Aufgabe

*) Ich weiß es wohl, daß Dilettanten und ihre Nachbeter hier wieder von abgestorbene Kantianismus und vergeblichen Versuchen, ihn wieder zu beleben, sprechen werden. Diese Menschen sehen die Sache der Wahrheit und der Wissenschaft an, wie Modehändler ihren Kram, sobald das Volk sich an eine Form zu gewöhnen anfängt, bringt man geschwind wieder eine andere; in der Jugend schwärmte man mit Freudenmädchen, nun da man älter wird, frömmelt man mit Betschwestern nach bekannter Weise.

Der Geist der Wahrheit aber ist allen Zeiten derselbe, was vor dreyßig Jahren wahr war, ist es auch heute; über Entdeckungen in den Wissenschaften erhebt man sich nicht, indem man sie wegwirft, wie ein altes Gewand, sondern indem man sich ihrer bemächtigt, und sie mit neuen vermehrt.

Das große und neue in deutscher Philosophie ist aber Kants Werk, denn ihm gehören die Hauptentdeckungen, die wir nur weiter fortbilden konnten und können.

der Kritik der Vernunft zuerst den Weg gefunden durch bloße Selbsterkenntniß die Philosophie zu begründen. Ihm gelang die vollständige Aufzählung aller Funktionen unsers philosophirenden Geistes, besonders aber die vollständige Aufzählung aller reinen Verstandesbegriffe, nebst der Nachweisung ihrer wahren und einzigen Bedeutung, ferner die Aufzählung aller spekulativen Ideen und ihrer negativen Ausbildung durch die Reflexion.

Da aber in menschlicher Weisheit die Ausbildung immer nur allmählich vom unvollkommnern zum vollkommnern fortschreitet, so konnte ein so großes Werk nicht mit einem Schlage vollendet erscheinen. Wir sind daher schon im Stande dem Kantischen Werke seine Fehler nachzuweisen. Im Großen können wir sie von zwey Seiten betrachten. Der tief liegende Fehler für die Ausführung ist, der von mir schon oft beleuchtete: wiewol Kant den Geist seiner Methode, die Philosophie nur durch Selbsterkenntniß zu begründen, in der Aufgabe der Vernunftkritik und deren Ankündigung bestimmt ausgesprochen hat, so ist es ihm doch nicht gelungen das Wesen dieser Anforderung völlig zu durchschauen. Daraus ist denn zweytens, was hier bemerkt werden muß, ein Fehler in den ganzen Entwurf zur Ausführung der Vernunftkritik gekommen.

Sein Entwurf nämlich ist folgender. 1) Es wird bewiesen, daß die reinen Anschauungen des Raums

und der Zeit nicht das wahre Wesen der Dinge sondern nur Erscheinungen für den Menschen zeigen.

2. Der wissenschaftlichen Vernunft des Menschen dienen nur die reinen Verstandesbegriffe, welche sich vollständig aufweisen lassen und von denen bewiesen wird: sie sind nur Begriffe von der nothwendigen Verbindung der Erscheinungen untereinander, sie sind also nothwendige Bedingungen möglicher Erfahrung, haben aber über die Erscheinung hinaus für das wahre Wesen der Dinge keine Bedeutung.

3) Auch die Ideen der Vernunft lassen sich vollständig aufzählen und es wird gezeigt, daß die wissenschaftliche Vernunft weder für noch wider ihre Gültigkeit irgend einen Beweis führen könne.

4) Nun legen wir aber die Thatsache der Freyheit des menschlichen Willens und der sittlichen Gesetzgebung zu Grunde, erbauen darauf die Lehre der praktischen Philosophie und führen in dieser die moralischen Beweise, daß die Ideen der Vernunft eben so Bedingungen der Möglichkeit unsrer sittlichen Ueberzeugungen seyen, wie die Kategorien Bedingungen möglicher Erfahrung.

Hier wollen wir für die ersten drey Punkte den Entwurf nicht in Anspruch nehmen, denn wenn nach 1) wirklich nachgewiesen werden kann, daß in Raum und Zeit sich nur ein Gesetz der Erscheinungen zeige, so beruhen 2. und 3. nur auf dem Thatbestand, welche

reine Verstandesbegriffe wir besitzen und daß die Ideen nur durch Negationen aus ihnen gebildet werden. Allein der Entwurf für die praktische Philosophie zeigt deutlich, daß man hier nur ein indirektes Verfahren vorschlägt, welches in der That sich selbst nicht genung seyn kann. Unter 4. wird nämlich als Princip, als erster Grund der praktischen Philosophie die Thatsache des Sittengesetzes und der Freyheit angeführt, dann aber der Glaube an die Gottheit und die Unsterblichkeit dadurch bewiesen, daß ja ohne diese die sittliche Ordnung der Dinge unmöglich sey. Dieses widerspricht sich. Wenn ich nämlich über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Sache ein Urtheil habe, so muß ich ein höheres Gesetz kennen, welches dieser Sache gebietet, ihr übergeordnet ist.

Nun wurde hier zwar Anfangs die Gültigkeit des Sittengesetzes als unmittelbare, unumstößliche Wahrheit angekündigt, nachher aber wird doch die sittliche Ordnung der Dinge noch neben diesem Sittengesetz andern Bedingungen ihrer Möglichkeit unterworfen. Aus welchem vom Sittengesetz verschiedenen Gesetze fließen die nun wohl? Darauf fehlt die Antwort und hier zeigt der Kantische Entwurf seine Lücke. Auf den unmittelbaren Quell unsers Glaubens an Gott, Freyheit und Unsterblichkeit führt die Untersuchung nach seinem Entwurf nicht bestimmt genug.

Hierdurch erhielt nun seine Lehre für das Leben, für die Anwendung, den großen, leicht nach zuweisenden Fehler, daß sie für Andacht, für Religiosität der Lebendigkeit ermangelte. Der Glaube an die Gottheit und die Unsterblichkeit ist nicht nur, (wie das in der Kritik der Vernunft seyn muß,) das Ende der Lehre, sondern er bleibt für das Leben sogar eine bloße Zugabe, bey welcher die Ueberzeugung nur durch eine wohl an sittliches Interesse gebundene Reflexion bestimmt wird, deren Maximen aber doch mit Wahrscheinlichkeitsschlüssen die größte Aehnlichkeit behalten.

Woher ist nun wohl Kant zu diesen Fehlern seines Entwurfes verleitet worden? Ich antworte: durch das falsche logische Maaß, welches er aus den Vorurtheilen der Schule mit aufnahm und für unverfänglich hielt. Er wußte, daß das Geschäft der Philosophie Be-Begründung ihrer Urtheile sey. Allein die Lehre von dieser Begründung der Urtheile war nicht vollkommen in seiner Gewalt. Er setzte als richtig voraus: alle solche Begründung geschehe, wo nicht von sinnlicher Anschauung die Rede ist, durch Beweisführung. Daher traut seine Kritik den Sinnesanschauungen wohl für die Erscheinung; die Gültigkeit der Naturbegriffe aber soll durch transcendentale Beweise begründet werden; die Gültigkeit der Ideen wird für unentscheidbar erklärt, weil sie solcher Beweise ermangeln, und die Glaubenslehren sollen durch moralische Beweise gestützt werden.

In dieser logischen Form der ganzen Anordnung ist nun folgender sehr einfacher Fehler. Jeder Beweis ist ja nur Vermittler; er leitet Urtheil von Urtheil ab. Hier fehlt also die Auskunft über den unmittelbaren Anfang, den Grund aller philosophischen Ueberzeugung.

Wäre Kant diese einfache Bemerkung klar geworden, so würde er bald gefunden haben, daß ja in seinem System die Kritik der Urtheilskraft mit ihren Untersuchungen gerade des lebendigsten in unserm Geiste nur eine gleichsam unerwartete Zugabe sey, die nirgends mit Nothwendigkeit in das Ganze eingriffe. Ueberhaupt er würde dann gesehen haben, daß er seinen ganzen Plan wesentlich ändern, seiner Lehre gleichsam einen ganz neuen Mittelpunkt schaffen müsse, eben durch jene Frage nach dem unmittelbaren Quell philosophischer Wahrheit. Und dann, meine ich, hätte er seiner Lehre ungefähr die Gestalt gegeben, welche meine Kritik der Vernunft zeigt.

Der größte wissenschaftliche Gewinn aus der Kantischen Lehre ist die vollständige Nachweisung aller Naturbegriffe und spekulativen Ideen. Der schönste Theil seiner Lehre ist das Leben und die Selbstständigkeit seiner praktischen Philosophie. Der größte Mangel für die Anwendung aber, seine mißlungene Ausbildung der Glaubenslehre. Hier war seinen Schülern noch viel zu thun übrig. Ich bin nun meiner Sache gewiß, daß ich die-

sem Mittelpunkt philosophischer Ueberzeugung eine wissenschaftlich eben so feste Haltung und gleiche Vollendung gegeben habe, als Kant der Lehre von den Naturbegriffen.

Jacobi's Gabe und seine Fehler.

Die hier gegebene Nachweisung des Kantischeu Grundeigenthums führt mich wieder bestimmt zu den Veranlassungen dieser Schrift zurück. Den beyden genannten Kantischen Fehlern wirkte unter uns seit dem Anfang seiner öffentlichen Thätigkeit Jacobi mit Kraft und Leben entgegen.

Auf der einen Seite nämlich vereinigte Jacobi mit wahrhaft philosophischem Tiefsinn eine Betrachtungsart philosophischer Wahrheiten, welche dem christlichen Geiste praktischer Philosophie, dem Vorwalten der Andacht und des in der Liebe lebendig werdenden Glaubens vortheilhaft war, so daß die Frömmler unter uns, mehr als recht war, meinten, er halte mit ihnen; ja auch andere ihn im gleichen Verdacht hatten. Wie wichtig diese Stimme neben der kalten Religionsansicht in Kantischer Lehre für die Fortbildung des Geistes der Zeit geworden ist, weiß jeder, der unsre Literatur näher kennt.

Auf der andern Seite, der Seite der Schule aber gehört Jakobi das große Verdienst, daß er am schärf-

sten, am allgemeinsten die englische Lehre von der Leerheit des Verstandes und den untergeordneten Werth aller Beweise nicht nur gegen die damalige einseitige Schulphilosophie der Deutschen, sondern gegen die Wurzel aller scholastischen und cartesianischen Philosophie nebst deren Folgen geltend machte.

Gegen dieses Vorurtheil der durch Beweise zu gebenden Begründung philosophischer Wahrheit spricht Jacobi vom ersten Anfang seiner öffentlichen Thätigkeit bis zuletzt. Er hat damit Recht in seiner Polemik gegen Mendelssohn, gegen Kant, gegen Fichte endlich gegen Schelling.

Gleich das erstemal sagt Jakobi in seiner Schrift über die Lehre des Spinoza: „Wir alle werden im Glauben geboren und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in Gesellschaft geboren werden und in Gesellschaft bleiben müssen: totum parte prius esse necesse est. — Wie können wir nach Gewißheit streben, wenn uns Gewißheit nicht zum voraus schon bekannt ist; und wie kann sie uns bekannt seyn anders als durch etwas das wir mit Gewißheit schon erkennen? Dieses führt zu dem Begriff einer unmittelbaren Gewißheit, welche nicht allein keiner Gründe bedarf, sondern schlechterdings alle Gründe ausschließt, und einzig und allein die mit dem vorgestellten Dinge übereinstimmende Vorstellung selbst ist. Die Ueberzeugung aus Gründen ist eine Gewißheit aus der zweyten Hand. Gründe sind nur Merkmale der Aehn-

lichkeit mit einem Dinge dessen wir gewiß sind.“ — Aus den einfachen Wahrheiten dieser Sätze fließen nun gleich die Maximen seiner Widerlegung des Spinoza und Leibnitz, „denn aller Weg der Beweisführung führt zum Fatalismus.“ — Unbestreitbar gewiß! Was ich in einem philosophischen Beweis zum höchsten Obersatz aller Schlüsse brauchen kann ist immer nur die Nothwendigkeit eines allgemeinen Gesetzes, welche als selbstständig angenommen aber blindes Schicksal ist. *)

Neben diesen großen Verdiensten Jakobi's müssen wir nun aber auch auf seine Fehler aufmerksam machen. Sie liegen alle darin, daß er sich nicht auf Schule, nicht auf zusammenhängende Darstellung seiner Lehre einge-

---

*) Jakobi bedient sich gern des Satzes: totum parte prius esse necesse est. Dieser ist aber eine einseitige metaphysische Schulformel. Allerdings als Theil ist der Theil nur im Ganzen, aber ebenfalls als Ganzes ist das Ganze nur durch seine Theile. Für sich besteht in unserer Erkenntniß gerade der Theil, hingegen jedes Ganze ist durch seine Theile. Aber nicht allein durch die Theile, sondern durch die Theile und die Form, in welchen die Theile verbunden sind. Hier ist das Räthsel unserer Erkenntniß: die Priorität der leeren Form vor der Bestimmung der Theile, welche sie in ihrer Verbindung zum Ganzen erhalten. Z. B. der leere Raum ist das prius der ihn erfüllenden Körper, die leere Zeit das prius der sie erfüllenden Begebenheiten, denn ohne den Raum wäre kein Maaß, keine Regel der Nebenordnung der Dinge in ihm, eben so ohne die Zeit kein Maaß der Abfolge der Begebenheiten in ihr. Die Lösnng dieses Räthsels ist der eigentliche Zweck einer Theorie der Kategorien.

lassen hat. Dies gibt ihm erstens eine allzu unbestimmte Sprache. In den rednerischen Ausführungen einzelner Gedanken springt die Lehre von der abstrakten Untersuchung so schnell in das Bildliche und in engern Anthropomorphismus über, daß dadurch keine feste, besonnene Untersuchung der Sache für den dritten eingeleitet wird, ferner wird der Sprachgebrauch in Rücksicht der wichtigsten Ausdrücke nicht nur oft schwankend, sondern zuweilen sogar widerstreitend. Wegen des letztern kann ich hier das schwankende im Gebrauch der Worte Sinn, Instinkt, Verstand, Wille kurz fast aller Zeichen für die anthropologischen Grundbegriffe nicht nachweisen, ich beschränke mich nur auf den Widerspruch, welchen ihm Schelling schon gezeigt hat. Gegen Fichte (Vorrede S. IX.) sagte J. „ein Gott, der gewußt werden könnte, wäre gar kein Gott", hier aber (S. 152) heißt es: „Wohl gibt es ein Wissen von dem Uebernatürlichen, von Gott und göttlichen Dingen." Dieser Widerspruch läßt sich nicht ableugnen, wiewol er nur in der Sprache und nicht in der Lehre liegt. Aber ein großer Fehler bleibt es immer gerade dem Wort Wissen, welches in unserer neuen Lehre so sehr wichtig ist, keine festere Bedeutung gegeben zu haben.

Als Beleg für den ersten Vorwurf diene folgendes. In einer allgemeinen Vergleichung des Theismus, welcher einen lebendigen Gott als das Vollkommenste zum ersten annimmt und des Naturalismus, dessen Konsequenz

die todte Nothwendigkeit eines Schicksals zum ersten machen muß, wird (S. 185.) gegen den Naturalismus gesagt: „Die Vernunft muß es empören, wenn du die Natur vergötternd, einen Gott lehrst, der das Auge schafft und nicht siehet, das Ohr pflanzt und nicht höret, den Verstand werden läßt und nicht vernimmt, nicht weiß und nicht will, und — nicht ist.“ Der enge anthromorphistische Ausdruck scheidet hier zwey ganz entgegengesetzte Ansichten nicht von einander und scheint gegen beyde auf gleiche Weise zu sprechen. Leugne ich, daß Gott sieht und hört, daß er versteht, weiß und will, so fragt sich zuerst noch, ob ich dies leugne, weil ich in Gott weniger als dieses, nemlich kein lebendiges Wesen glaube, oder ob ich nicht vielmehr, (wie Lessing einmal bey Jakobi erinnert, und wie es jeder philosophische Gedanke thun muß,) in Gottes Leben weit mehr und höheres voraussetze als jene Eigenschaften des menschlichen Geistes. Wer wird denn in Gott sich Verstand den Quell des Irrthums vorstellen, wer meinen, daß in ihm ein Wille sein Thun nach Vorstellungen abzähle? Wir nennen ihn allweise, heilig und allmächtig und suchen damit unsere Gedanken vom göttlichen Leben zu erheben über alles beschränkte geistige, dessen bestimmten Begriff der Mensch zu fassen vermag.

Diesen Vorwurf gegen J. Sprache habe ich indessen weniger gegen ihn als für ihn geltend machen wollen. Allerdings verlieren wir dadurch bey ihm an bestimmter

Belehrung, allein es folgt zugleich, daß eine Polemik gegen ihn schwerer zu führen sey. Es ist unbillig und entscheidet nichts, ihn an einzelnen Stellen bey seinen Buchstaben anzugreiffen. Wer hier streiten will muß auf den Geist der Lehre durchdringen und diesen allein zu fesseln suchen. Das aber ist viel schwerer!

Allein nun muß ich noch weiter einen Vorwurf aussprechen, der allerdings Jakobi und seine Lehre selber trift. Aus dem genannten Grunde, daß er nie zusammenhängend für die Schule sprach, fließt ihm der große Mangel, keine Antwort zu geben, auf die Frage: was ihm denn eigentlich wissenschaftliche Philosophie seyn solle?

Zuweilen könnte er vielleicht bey Laune seyn zu antworten: er sage ja mit Pascal: la nature confond les Pyrrhoniens, et la raison confoud les dogmatistes und damit leugne er eben alle wissenschaftliche Philosophie. Dann würden wir ihm aber erwiedern, so streng könne er dies Leugnen doch nicht nehmen, denn eben das Leugnen werde ja selbst wissenschaftlich, Pascals Satz wolle eben auch wissenschaftlich gerechtfertigt seyn, und J. beschäftige sich ja selbst mit wissenschaftlicher Philosophie, wenn schon nur mit einer polemischen.

Und eben das scheint mir der Fehler seiner ganzen Ansicht, daß sich seine wissenschaftliche Behandlung nie über die Polemik erhoben hat, daß aber darum die ihm eignen Grunduntersuchungen nie zur Vollendung gediehen sind.

Jakobi hat das in der Schule so viel verbreitete und tief liegende Vorurtheil einer durch bloßes Beweisführen zu gebenden Begründung philosophischer Wahrheit als Vorurtheil aufgedeckt und seine schädlichen Folgen gewiesen. Damit war nun abgesehen von der Polemik richtig gestellt: „Wir können nur Aehnlichkeiten beweisen; und jeder Erweis setzt unmittelbar gewisses voraus, wovon das Principium Offenbarung ist!“ — Ist dem nun also, fahre ich fort, so muß folglich hier alles auf die Offenbarungen der Wahrheit ankommen, die in unserm Geiste liegen.

Welche Arten der Offenbarung gibt es nun wol? und wie bilden sie zusammen die eine Wahrheit unsers Geistes? Einer Art sind sie offenbar nicht! Die Offenbarungen des Auges und Ohres sind doch ganz anderer Natur als die des Glaubens an selbstständiges geistiges Leben und Gottes Daseyn.

Sagt nicht Jakobi selbst: “auf dem Gegensatz und unvertilgbaren Dualismus des Uebernatürlichen und Natürlichen, der Freyheit und Nothwendigkeit, einer Vorsehung und des blinden Schicksals des Ungefährs beruht die menschliche Vernunft.“ Das ist gewiß und wahrhaftig! Wenn nun aber, was scheidet da die Offenbarung des Uebernatürlichen von der des Natürlichen, die Offenbarung des freyen von der des nothwendigen, die Offenbarnng der Vorsehung von der des Schicksals?

Dafür, sage ich, hat J. die Untersuchung nie eingeleitet und eben deswegen versteht er das Kantische Problem der Vernunftkritik nicht recht, deswegen behält er im Streit mit Kant häufig unrecht.

Diese Lehre von der Art des unmittelbar Gewissen in unserm Geiste ist eben die wahre wissenschaftliche Philosophie, so wie wir durch die Kritik der Vernunft das Verständniß über sie erhalten haben. Die neue nicht auf Beweisführung bauende Begründung der Philosophie soll uns die Selbsterkenntniß eröffnen, welche Offenbarungen sowol des Wissens als des Glaubens des Menschen Geist in sich trage.

Jakobi, der dieses Problem der Selbstverständigung mit gewöhnlicher objektiver Begründung durch Beweise verwechselte, sah deshalb in Kants transcendentalem Idealismus nur eine widersinnige in Nihilismus auslaufende Lehre. In der That aber ist seine eigene Grundbehauptung, nämlich die Scheidung des Wissens vom Glauben, ohne Bedeutung und ohne Haltung, wenn ihr nicht die Kantische Lehre vom Unterschied der Erscheinung und des wahren Seyns, die Kantische Lehre von der Ungültigkeit des räumlichen und Zeitlichen für das wahre Wesen der Dinge dient. — Denn wollte man alle unmittelbare Gewißheit Glaube nennen, das Wissen aber eine Ueberzeugung mittelbar durch Beweise, so entsteht keine reine Scheidung, da ja eben aller Beweis sich zuletzt auf ein unmittelbares, also

nach J. auf einen Glauben beruft, durch den es erst gilt. Hier wäre das Wissen nur in und mit dem Glauben gegeben, nichts als des Glaubens Wiederhohlung.

In den Ueberzeugungen des Menschen aber ist eine unmittelbare Scheidung und Entgegensetzung des Höhern und Niedern, des Ewigen und Endlichen, des Freyen und Unfreyen, des Lebendigen und Todten, deren wahre Bedeutung erst durch den transcendentalen Idealismus wissenschaftlich klar geworden ist. Der beschränkten Vernunft des Menschen scheidet sich nämlich seine beschränkte Ansicht der Dinge von der reinen Idee vollendeter, ewiger Wahrheit, welche sein Gedanke nur durch die Verneinung seiner beschränkten Fassung im Glauben erreichen kann.

Aus demselber Grunde mißversteht nun auch J. meine Lehre von der Deduktion der Ideen. Meine Deduktion der Ideen und des Glaubens an das wahre und ewige Seyn aus der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnißvermögens ist, wie J. richtig bemerkt, kein Beweis des ewigen Seyns und des Daseyns Gottes, aber auch eben so wenig, wie er unrichtig hinzu setzt, eine Vernichtung des natürlichen Glaubens. Diese letztere Ansicht ist J. nur geworden, weil er diese Deduktion doch nur wieder als einen mißlungenen Beweis beurtheilt, da sie doch eben gar kein Beweis ist, seyn soll und seyn darf. Diese Deduktion ist vielmehr eben das, was philosophische Wissenschaft hier allein leisten kann und soll.

Sie gewährt uns die wissenschaftliche Selbsterkenntniß, darin, welchen Glauben wir in uns tragen; sie ist die Nachweisung nicht nur daß, sondern auch wie und warum der Glaube an freyes, ewiges Leben und Gottheit dem innersten jedes menschlichen Geistes einwohne und einwohnen müsse, wie mancher einzelne Verstand gleich zweifelnd oder irrend diesen Glauben nicht in sich zu finden vermag.

Die unbestimmte Sprache und dieser nur polemische Gesichtspunkt für wissenschaftliche Philosophie gibt nun Jacobi's Lehre eine Gestalt um deren willen ich es weder Kant (in der Abhandlung: Was heißt sich im Denken orientiren) noch Schelling (a. a. O. S. 38.) verarge, daß sie J. den schwärmerischen Gedanken unterlegen, alle wissenschaftliche Philosophie vernichten zu wollen. Allerdings kann man seine Lehre in den Briefen über Spinoza leicht so mißverstehen. Indessen unternehme ich es gern, ihn gegen jenen Vorwurf unsers großen Lehrers zu vertheidigen und zu zeigen, daß seine dortige Lehre mit der jetzigen in der Schrift von den göttlichen Dingen in ihren Grundansichten dieselbe sey. Freylich kann er sich jetzt in manchem leichter und klarer ausdrücken als zur Zeit der ersten Erfindung.

Dort sagt Lessing (S. 13.): „Es giebt keine andere Philosophie als die Philosophie des Spinoza.“ J. antwortet: „Das mag wahr seyn. Denn der Determinist, wenn er bündig seyn will, muß zum Fatalisten

werden: Hernach gibt sich das übrige von selbst. — Aber mein Credo steht nicht im Spinoza. — Ich glaube eine verständige, persönliche Ursache der Welt.“

Hier und in allen ähnlichen Stellen wird doch offenbar unter Philosophie eben nur ein System unsrer philosophischen Ueberzeugungen nach der damaligen falschen determinirenden Methode verstanden, was nach unserm Sprachgebrauch eben nicht die ganze Philosophie umfassen kann. Außer dem gibt nun doch J. in demselben Buch eine Rechtfertigung seiner Glaubenslehre im Allgemeinen und damit Wissenschaft neben jener Philosophie.

Sehen wir also auf den Geist der Lehre, so ist der Kantische Vorwurf ungerecht, er trift nicht.

Doch ich will lieber auf meine eigne Weise die Sache klar zu machen suchen. Daß es nicht nur in dem menschlichen Geist überhaupt, sondern auch in den Ueberzeugungen des Menschen mehr gibt als die Wissenschaft wird wohl unbestritten seyn, denn über Schönes und Erhabenes urtheilen wir, ohne daß dieses Urtheil je Wissenschaft werden kann. Wenn also jemand neben der Wissenschaft noch andere Ueberzeugungsweisen im menschlichen Geiste behauptet, so kann er darum allein noch nicht der Schwärmerey beschuldigt werden.

Allein diese der Wissenschaft und dem Wissen nebengeordneten Ueberzeugungen, mögen sie nun Glaube, Ahndung oder wie sonst heißen, müssen doch selbst wieder

wissenschaftlich erkannt, Gegenstand der Selbsterkenntniß werden können. Es bleibt eine unabweisliche Anforderung an die wissenschaftliche Selbsterkenntniß, daß sie zeige, wie und warum der menschliche Geist diese Ueberzeugungsweisen in sich trage und erst da fängt die Schwärmerey an, wo jemand sich auf dunkle Gefühle zu berufen meint oder zu berufen vorgibt, deren Quelle in seinem Geist er die nähere Untersuchung verweigert.

Der Glaube an die Ideen und die Ahndung der höhern Ordnung der Dinge können nie Wissen und Wissenschaft werden; aber der gebildete Verstand muß sich wissenschaftliche Rechenschaft darüber geben, welchen Glauben und welche Ahndung in dem Geiste des Menschen sey.

Die Verständigung über diese Lehre hat zwey Schwierigkeiten, einmal, daß genau bestimmt seyn muß, was die Worte Wissen und Wissenschaft hier bedeuten, und zweytens, daß das Wesen der wissenschaftlichen Philosophie genau verstanden seyn muß.

Das erste ist es eigentlich, was uns in der Kantischen Schule immer wieder entzweyt. Ungeduldige Leute, die es weder mit den anthropologischen noch mit den logischen Untersuchungen genau genug nehmen mögen, taumeln immer wieder an den Spruch zurück: der Philosophie zieme nur die volle Gewißheit — also das Wissen. Diese bemerken aber nicht, daß eine solche logische Wortbestimmung des Wissens hier gar nicht aus-

lange, daß es eben der Ueberzeugungsweisen mit voller Gewißheit für die Menschen mehrere gebe, unter denen nur eine in eminenterer Bedeutung Wissen genannt wird und daß eben nach dieser Bedeutung in der Religionslehre schon lange der Glaube dem Wissen gegen über steht. Dieser Unterschied ist nemlich eben der christliche des Nichtsehens und doch Glaubens.

Zum Wissen rechne ich jede Erkenntniß, jede Ueberzeugungsweise unsers Geistes, deren Begriffe, deren Gedanken sich anschaulich machen, in der Anschauung nachweisen lassen.

So gehört zum Wissen unsere ganze Naturerkenntniß d. h. unsere Erkenntniß von dem Nebeneinanderseyn der Dinge im Raum und dem Abfluß ihrer Begebenheiten durch die Zeit, so wie dieser unter den Naturgesetzen steht. Hier sind die Erkenntnisse des Räumlichen und Zeitlichen selbst unmittelbare Anschauungen, die Naturgesetze, nach denen ich die Substanzen durch ihre Kräfte in Gemeinschaft erkenne, schaue ich hingegen nicht an, sondern ich finde sie nur denkend in mir. Allein ich kann denn doch an einzelnen Gegenständen der Anschauung z. B. der Erde und dem Monde, bestimmt die Bedeutung dieser Begriffe der Substanz, Kraft und Wechselwirkung nachweisen.

So bildet sich im Wissen des Menschen ein eigenes Ganzes seiner Erkenntniß als Naturerkenntniß, in welchem wir das Wesen der Dinge in Raum und Zeit noth-

wendigen Gesetzen unterworfen finden, so daß wir im Wechsel der Zustände aller Dinge in Raum und Zeit den Zusammenhang des Einzelnen als das Besondere aus dem Allgemeinen der Gesetze zu erklären, zu verstehen, einzusehen vermögen. Diese Art nun der Erkenntniß, diese Bestimmung des Besondern durch das allgemeine Gesetz nennen wir, wenn sie vor unserm Bewußtseyn vollständige Ausbildung erreicht hat, die Wissenschaft.

Dieser zur Wissenschaft ausbildbaren Erkenntniß, dem Wissen steht in unsern Ueberzeugungen eine ganz andere Erkenntnißweise entgegen, welche jene Naturerkenntniß nur eine Erscheinung der Dinge nennt, und dieser Erscheinung Ideen ihres wahren Wesens gegen über stellt. Ich nenne sie Glaube und Ahndung. Ihre Gedanken berufen sich, um zu gelten, nicht auf die Anschauung, sondern sie setzen sich dieser scharf entgegen, ja sie gewinnen die Form ihres Ausspruchs eben nur durch die Entgegensetzung gegen die Anschauung und die Naturerkenntniß. So denken wir die Gottheit, das Weltganze, Freyheit und Unsterblichkeit ohne auch nur Beyspielsweise die Bedeutung des Gedankens in der Anschauung nachweisen zu können; nur Symbol und Bild können diese der Anschauung ganz entgegengesetzte Ueberzeugung anschaulich beleben.

Wissen und Glauben sind also zwey Ueberzeugungsweisen mit voller Gewißheit, aber doch von wesentlich verschiedener Art. Denn die wissenschaftliche Erkenntniß

des Wissens ordnet überall das Einzelne allgemeinen Gesetzen unter, sieht den Zusammenhang des Einzelnen aus nothwendigen Gesetzen ein, welche ihm das höchste, die Ordnung der Natur, das nothwendige Schicksal der Dinge sind. Der Glaube hingegen findet das wahre Wesen der Dinge frey von den Beschränkungen dieser Naturgesetze, erhebt aber nur in Verneinungen dieser Schranken das ewige Wesen über die Natur, und kann seinen Ideen das Wesen der Dinge nicht wissenschaftlich, sondern nur durch die Gefühle der Ahndung unterworfen erkennen.

Es ist nach der richtigen Ansicht vom Unterschied der Erscheinung und des ewigen Wesens der Dinge diese Scheidung zwischen Wissen und Glaube also nicht eine vorübergehende durch höhere Bildung wieder zu tilgende und auszugleichende, so wie wir etwa in der Naturlehre das anfangs nur wahrscheinlich bestimmte nach und nach fester zu begründen vermögen: sondern diese Scheidung gehört wesentlich zur Organisation der menschlichen Erkenntniß, eben weil wir nur eine beschränkte Vernunft besitzen, die sich aber ihrer Schranken selbst bewußt wird.

Dies war das Eine. Das andere Erforderniß für die hier in Frage stehende Entscheidung ist genaue Bestimmung des Wesens wissentschaftlicher Philosophie. Wir müssen nemlich hier philosophische Ueberzeugung und philosophische Wissenschaft wohl von einander unter-

scheiden. Alle Ueberzeugungen des Menschen, welche wir nur denkend in uns finden, ist philosophische Ueberzeugung. Zu dieser gehören nicht nur die Wissenschaft der Naturgesetze, sondern vorzüglich noch Glaube und Ahndung des göttlichen und des höhern Lebens. Also soll keineswegs die philosophische Ueberzeugung ganz zu Wissen und Wisseuschaft werden, sondern wir wissen vielmehr durch Kant, daß es für die Ausbildung unserer philosophischen Ueberzeugungen nicht darauf ankomme, diese erst zu erhalten, zu bringen, zu bilden, sondern zur Selbsterkenntniß darüber zu gelangen, welche philosophische Ueberzeugung wir in uns haben. Diese Selbsterkenntniß nun aber gehört dem Wissen und der Wissenschaft. Das ist demnach die unbeschränkte Anforderung des Verstandes an die Ausbildung unsers Geistes, vollständig und auf wissenschaftliche Weise nachzuweisen, welche philosophische Ueberzeugungen des Wissens, Glaubens oder Ahndens und auf welche Weise wir in uns haben und haben müssen.

Neuere Irrungen.

In unserer neuen Lehre vom ewigen Wesen der Dinge ist eine der wesentlichsten Grundbehauptungen: Nur das Leben ist wahres Seyn. Der minder Kundige kann erwiedern, warum redet ihr vom wahren Seyn, ist denn ein anderes Seyn als das wahre? Ich antworte: Jede Religionslehre von Beginn her scheidet irdisches und himmlisches, das hienieden und das höhere, wir aber haben, durch Kant's erneuerte Lehre von der Ungültigkeit des räumlichen und zeitlichen für das wahre Wesen der Dinge, diesen Unterschied erst wissenschaftlich bestimmen lernen. Das Gesetz der Erscheinung der Dinge für den Menschen scheidet unsere Ansicht von dem Seyn der Dinge an sich, so daß wir das Seyn der Erscheinung und das wahre Seyn der Dinge an sich unterscheiden lernen müssen.

In dieser Lehre ist aber das am schwersten zu fassende die Behauptung: die Dinge, welche erscheinen, sind die Dinge an sich; ihre Erscheinung aber scheidet sich von ihrem wahren Wesen durch die der Erscheinung anhängenden Beschränkungen meiner Fassungskraft.

Misverständnisse dieser Behauptung haben bey Fichte und Schelling wieder den größten Gewinn kantischer Lehre verloren gehen lassen, indem beyde sich mehr für das imponirende der Lehre als für die strenge Richtigkeit des Ausdruks interessirten.

Schelling, welcher hier der Fichtischen Lehre erst zum Selbstverständniß verhalf, sagte: Wenn alles wahre Seyn Leben ist; wenn das natürliche das freye und das freye das natürliche ist: so zieme es ja dem Philosophen nur eine Wissenschaft des Absoluten und des Lebendigen zu suchen.

Diesem Entwurf fehlte es aber durchaus an richtiger Logik. Es wird erstens hier Wissenschaft überhaupt mit der vollen Ueberzeugung des Menschen verwechselt. Wir wissen dagegen, daß der Mensch die Ideen des wahren Seyns und des Freyen nur im Glauben besitzt, welcher sich erst aus der Entgegensetzung gegen das Wissen um Erscheinungen bildet. Wir wissen, daß die Wissenschaft vom Glauben den Glauben nicht zum Wissen mache, sondern nur dem Menschen die Wissenschaft der Selbsterkenntniß gewähre, welchen Glauben er in sich habe.

Ferner, Schellings Grundforderung einer Wissenschaft des Absoluten ist im bestimmtesten Widerspruch mit seiner eigenen Voraussetzung. Er geht selbst von Kants transscendentalem Idealismus, von der Behauptung der Ungültigkeit des Räumlichen und Zeitlichen d. h. von der Behauptung der Ungültigkeit der Größenverhältnisse für

das wahre Seyn, aus und bildet so die Ideen von dem absoluten von Raum und Zeit befreyten Wesen der Dinge. Er vergißt aber, daß die positive Erkenntniß des Menschen doch immer an Raum, Zeit und Größe gebunden bleibe, daß diese die nothwendigen Formen menschlicher Fassungsweise seyen, über die hinaus der Verstand des Menschen (wie die kantische Aufweisung der Kategorien und Ideen zeigt) offenbar nichts besitzt als die verneinenden Gedanken des Unbedingten, Unbeschränkten, Freyen u. s. w.

Nachdem also so durch den Grundgedanken der Lehre es der menschlichen Wissenschaft unmöglich erklärt ist, über Gesetze der Erscheinung hinaus zu langen, so wird denn doch, im Widerspruch damit, eine Wissenschaft des Absoluten gefordert. Es versteht sich von selbst, daß alsdann in dieser Wissenschaft des angeblich Absoluten nur wieder die endlichen Formen figuriren werden, weil wir ja keine andern haben. So begeht dann Schellings Naturphilosophie gleich anfangs den ungeheuern Fehler ihrer ersten Formel über das Absolute eine andere an die Seite zu stellen, nach der es nur Größenunterschiede und keine qualitativen geben soll. Die Größenunterschiede sind es ja gerade, um deren willen wir das Räumliche und Zeitliche als ungültig verwerfen.

Was führt nun aber Schelling auf diese falsche Ansicht und was hält ihn dabey fest? Mangel an logischer Bestimmung und dabey die alte Freude an Geheimniß-

krämerey, an dem imponirenden einer geheimnißvoll klingenden Lehre. Für das letztere muß ein jeder sich selbst helfen. Wer den klaren Gedanken nicht mag, der setze sich wenns dämmert in die Spinnstube, dort geht der Geist seiner Lehre schon lange um, für die Wahrheit aber ist ein solcher Mensch verloren.

In Rücksicht des ersten, des logischen will ich hier eine nähere Nachweisung geben. Schellings ganze Ansicht gründet sich eigentlich auf die Behauptung: das Ewige ist das Endliche, das Freye ist das Natürliche, — eine Behauptung, die vollkommen richtig ist. Sollte aber die Schellingische Folgerung auf eine Wissenschaft des Absoluten sich wirklich ergeben, so müßte man auch sagen können: Die Ewigkeit ist die Endlichkeit; die Naturnothwendigkeit ist die Freyheit. Dieses ist aber durchaus falsch, wenn wir nicht unsere Sprache ganz gegen den wahren Genius der Sprache bilden. Was ist aber der Unterschied in beyden Behauptungen? Das läßt sich nur durch die logische Lehre von den Urtheilsformen deutlich machen. *)

---

*) Zur Erläuterung diene folgendes. Zuerst muß ich bemerken: Die Worte in der Sprache, welche nicht bloße Namen einzelner Dinge (wie z. B. Montblanc, Augustus) sind, die sind überhaupt nicht Zeichen für die Dinge, sondern Zeichen für meine Begriffe, für die meinem Verstand gehörenden Gedanken. Und das muß so seyn, weil der Ver-

Keiner von den beyden Sätzen: „das natürliche ist das freye“ und „Naturnothwendigkeit ist Freyheit“ be-

---

stand ja eben durch die Sprache seiner Gedanken Meister werden will.

Solche Begriffe nun braucht der Verstand zur Erkenntniß in Urtheilen, wie die richtige Logik lehrt auf zweyerley Weise, einmal als Prädikat im Urtheil, wo der Begriff schlechthin als solcher gedacht wird nnd zweytens als Subjekt im Urtheil, wo ich nicht nur dem Begriff für sich sondern durch eine ihm beygegebene Bezeichnung die Dinge denke, die unter ihm stehen. Z. B. in dem Satz: Alle Menschen sind sterblich, bedeutet das Wort „sterblich“ nur die allgemeine Eigenschaft der Sterblichkeit schlechthin; der Ausdruck „alle Menschen“ hingegen bedeutet nicht nur die Eigenschaft „Mensch“ sondern diejenigen Gegenstände, welche diese Eigenschaft in sich haben, die Menschen. Hier fordert nun jedes richtige und vollständige Urtheil, wenn es aus zwey Begriffen gebildet wird, daß der eine die Form des Subjektes, der andere die Form des Prädikates erhalte, indem nur so der eigentliche Zweck des Urtheils, Bestimmung des Besondern durch das Allgemeine, erreicht werden kann, wie das gegebene Beyspiel: Alle Menschen sind sterblich, zeigt.

Außer dem gibt es aber noch zwey Arten von Vergleichungsformeln, davon eine beyde Begriffe nur als Prädikate braucht, die andere beyde als Subjekte bezeichnet.

Nach der ersten Art sage ich: Mensch bedeutet nicht sterblich, d. h. die Worte Mensch und sterblich bezeichnen nicht den nämlichen Begriff. Durch eine solche Vergleichung bloßer Prädikate wird nun nichts erkannt; die Formel: Mensch ist nicht sterblich, bestimmt gar nicht, welches die Eigenschaft der Menschen in Beziehung auf die Sterblichkeit sey.

Nach der andern Art der Vergleichungsformeln würde ich aber sagen: Alle Menschen sind Einige Sterbliche. Hier

zeichnet ein regelmäßiges Urtheil, sondern der erste ist eine richtige Vergleichungsformel mit zwey Subjekten, der andere eine falsche Vergleichungsformel nur aus Prädikaten.

Die Ausdrücke das Natürliche und das Freye nennen nämlich nicht nur den Begriff der Natürlichkeit und Freyheit, sondern (mit der Form des Subjekts im Urtheil) die Gegenstände, welche unter diesen Begriffen der Natur und Freyheit stehen. Da nun die Dinge, welche erscheinen, auch die Dinge an sich sind, so stehen also dieselben Dinge, welche als erscheinend unter den Gesetzen der Naturnothwendigkeit gefunden werden, auch an sich unter der Idee der Freyheit.

Allein die zweyte Formel: Naturnothwendigkeit ist Freyheit, würde besagen: die Begriffe der Natur und der Freyheit seyn einerley Begriffe. Dies

---

vergleiche ich die Gegenstände, die unter verschiedenen Begriffen stehen, mit einander und sehe zu, ob sie dieselben oder verschiedene sind. Hier finde ich denn: Alle Menschen sind sterbliche, aber es gibt mehr sterbliche als Menschen. Die erste Art der Vergleichungsformeln ist zu wenig für ein Urtheil, die andere fordert zu viel. Das Urtheil nämlich will die Unterordnung eines besondern unter ein Allgemeines erkennen, diese spreche ich nach der richtigen Form des Urtheils aus. Will ich aber die zweyte Art der Vergleichungsformeln brauchen, so muß ich auch das ganze Verhältniß des allgemeinen, von dem ich rede, schon kennen, was ich doch für den Gebrauch einer Regel nicht nöthig habe.

ist Widersinn. Denn Freyheit bedeutet ja gerade Verneinung der Natur, Unabhängigkeit von der Naturnothwendigkeit.

Die Natur, die Naturnothwendigkeit, das Naturgesetz ist eben nichts in Rücksicht des wahren Seyns der Dinge, es ist nur das Instrument des Menschen, sich draußen zu orientiren. Die Dinge stehen unter den Naturgesetzen nicht ihrem wahren Wesen nach, sondern nur nach der subjektiven Bedingung, wiefern sie den Menschen erscheinen sollen, weil ihm nach der Beschränktheit seines Geistes die Dinge nur unter diesen Bedingungen seiner Erkenntnißweise erscheinen können. Und diese Nichtigkeit der Natur für das wahre Seyn ist eben die Bedeutung der Idee der Freyheit.

Hier behält Schelling gegen Fichte unrecht. Sch. nämlich versteht, gegen den richtigen Sprachgebrauch, unter Natur *) die Dinge selbst, welche unter den Naturgesetzen stehen, Fichte hingegen denkt richtig bey

---

*) Im deuschen Sprachgebrauch bezieht sich nämlich der Gebrauch des Wortes Natur offenbar auf nothwendige Gesetze und die Bestimmung des Wesens der Dinge durch diese. So spricht man von der Natur der Dinge überhaupt eben wiefern die Dinge den Naturgesetzen unterworfen sind, und die Natur eines einzelnen Dinges ist wieder, was in ihm nothwendig durch die Gesetze bestimmt ist, denen es unterliegt.

Natur der Dinge nur den Begriff der Naturnothwendigkeit und der Abhängigkeit der Dinge von derselben. Göttliches, lebendiges und wahres Seyn gehören nicht zur Natur der Dinge, sondern der Dinge wahres Seyn ist ihre Freyheit. Die Natur der Dinge ist nur die Bestimmung derselben, welche sie vor der Erkenntniß des Menschen erhalten eben dadurch, daß sie zu Erscheinungen werden.

Will nun aber Schelling zu seiner Wissenschaft des Absoluten gelangen, so ist ihm dafür die Identität des Endlichen und Ewigen noch nicht genug, sondern eben die Natur der Dinge muß auch ihr wahres Wesen seyn; denn das Gesetz der Größe, das Gesetz der bloßen Erscheinungsweise der Dinge für den Menschen, ist es ja allein, unter dem wir die Erkenntniß der Dinge wissenschaftlich zu gestalten vermögen.

Die wahre Bedeutung jener Lehre, daß alles wahre Seyn Leben sey, daß das Erscheinende an sich sey, findet sich für die Ueberzeugungen des Menschen nur bey der Ahndung, welche den Ideen des Glaubens das Wesen der Dinge durch die Ideen des Schönen und Erhabenen unterworfen erkennt. Eben deshalb ist die Schellingische Lehre in ihrer Wurzel Verwirrung von Poesie und Philosophie.

Alles kommt hier auf eine richtige, scharf ausgebildete Sprache an. Weiß ein Schwätzer diese von seinen Schülern entfernt zu halten, so kann er sich frey-

lich so lang ihren Beyfall sichern, als er ihnen Unterhaltung gewährt. Die Unterscheidung, auf welche es hier ankommt, findet sich sonst auch bey leichtern Abstraktionen. Dem, der durch ein rothgefärbtes Glas sieht, scheinen die grünen Blätter grau und die gelbe Blüthe feuerfarb. Sage ich ihm dies grau scheinende ist grün, das feuerfarb scheinende gelb, so verwechsele ich nicht die Farben mit einander, sondern ich sage nur, daß das Ding anders ist, als es erscheint. Dasselbe findet nun in höhern Verhältnissen zwischen dem Seyn an sich und der Erscheinung, dem Ewigen und Endlichen statt. Sch. aber sucht hier mit Gewalt jene Verwechselung zu erzwingen und das gelingt ihm bey denen, die den Fehler nicht bemerken, theils durch die gesetzlose Formelsprache, mit der er anscheinend die Grundlage seiner Lehre macht, und nachher durch das Schaustellen bildlicher Ausdrücke anstatt der klaren Wahrheit.

Hier machen wir Schelling, wie schon oft, den Vorwurf, daß er sich eine unauflösliche, widersinnige Aufgabe stelle. Er antwortet, das kürzeste, was er antworten kann, ohne sich auf unsre Untersuchung einzulassen. Er habe ja die Lösung zum Theil schon gegeben. Dies nöthigt uns dann wieder den Blick bestimmter auf diese angeblichen Lösungen zu richten. Ich unternehme es, hier seine ganze Philosophie der Kinderey zu zeihen. Anfangs hat er sich durch Fichte verleiten lassen, sich dem Formelkram einer ganz will-

führlichen gegen den Geist philosophischer Untersuchungen erfundenen Kunstsprache zu überlassen. Damit mag er Kinder vexiren, uns täuscht er nicht. Nachher fängt er an sich nach und nach aus den Formeln mehr ins Deutsche herüber zu sprechen, da sehen wir wohl von der einen Seite, daß manches beynahe gesagt wird, wie wir es immer behauptet haben, von der andern Seite aber findet sich, daß er noch in Einseitigkeiten alter Schulmetaphysik sich verirrt, über die wir uns ja durch Kants Entdeckung aller Formen der Naturbegriffe und Ideen erhoben haben.

Schwierigkeiten, die der vorkritischen Philosophie allerdings genug zu schaffen machen konnten, die der kritischen aber gar nicht existiren füllen allein seine neue lange Rede.

Endlich das ihm eigene in seinen neuen Lehren besteht durchaus in einer Art des Ausdrucks, welcher bey den Mystikern oft vorkommt. Wenn diese die Unbegreiflichkeit eines religiösen Geheimnisses andeuten wollen, so sagen sie widersprechendes von dem nämlichen aus, nach der Weise des Brahminischen Spruches: Gott ist unendlich kleiner als ein Atom und unendlich größer als das Weltall. Bey Sch. soll aber diese Wendung der Rede nicht Andeutung des Unbegreiflichen seyn, sondern er gibt sie für die wahre höhere Erkenntniß selbst — wodurch dann nur das altkluge Geschwätz eines Kindes vernommen wird.

Um mich hierüber zu rechtfertigen, wende ich mich an seine neuesten Schriften: Philosophie und Religion und die Abhandlung über menschliche Freyheit in seinen philosophischen Schriften Band I.

In der Schrift Philosophie und Religion behauptet Sch. anfangs gerade wie ich, daß unsre unmittelbare Ueberzeugung vom Absoluten, vom Seyn an sich, (welche ich Glaube nenne, die er aber einer intellektuellen Anschauung beymißt,) nur durch Verneinung endlicher Gegensätze von der Reflexion ausgesprochen werden könne, nachher aber versucht er von Seite 21 an dennoch eine positive Lehre aus dieser Quelle, als ob es einen andern durch Sprache zu bezeichnenden Gedankengang des Menschen gäbe als in Urtheilen der Reflexion. Doch ich gehe gleich zur Sache selbst. Hier wird gelehrt:

(S. 21. 22.) „Dem schlechthin einfachen Wesen der intelektuellen Anschauung, d. h. der Absolutheit kann kein Seyn zukommen, als das durch seinen Begriff; es ist also überhaupt nicht real, sondern an sich selbst nur ideal. Aber gleich ewig mit dem schlechthin Idealen ist die ewige Form — diese Form ist, daß das schlechthin Ideale, unmittelbar als solches, ohne also aus seiner Idealität herauszugehen, auch ein Reales sey.

Gorgias trat einmal vor den Griechen auf und erbot sich jede Behauptung, die man ihm vorlege, nach

Verlangen zu beweisen oder zu widerlegen. Und ich erbiete mich auf der Leipziger Ostermesse vor allen versammelten Buchhändlern und vor den 10,000 lebenden Schriftstellern der Deutschen dasselbe zu wiederhohlen, wenn man mir nur diese Schellingische Weisheit von dem überhaupt nicht realen schlechthin Idealen, welches unmittelbar als ein solches auch ein Realis ist, voraus zugeben will. Denn da doch ein jedes Ding in der nicht aus sich selbst herausgehenden Einheit des Absoluten seine Stelle findet, so muß sich schon Gelegenheit ergeben die Realität des nicht-realen, oder die Nicht-Realität des Realen dafür oder dawider geltend zu machen.

Ich will eben nicht behaupten, daß in der angezogenen Stelle Schelling sich selbst widerspreche, denn dazu sind neben den Worten auch noch sich aufhebende Gedanken nöthig, an den Gedanken bey dem Worte fehlt es aber hier. Sch. mag sich wohl bey Gelegenheit jener Worte wichtiger philosophischer Wahrheiten erinnern, wie man denn gleich nachher sieht, daß er mit jenen Formeln die Idee vom Verhältniß der Gottheit zur Welt zu bezeichnen sucht. Aber diese Sprache ist so willkührlich und schlecht gebildet, daß sie gar keiner bestimmten Mittheilung des Gedankens dient, daß der Hörende sich gar mancherley nur nichts bestimmtes dabey denken kann und nach den Regeln deutscher Grammatik nur widersprechendes denken müßte.

Wozu sollen nun aber diese wunderlichen Formeln dienen? Darin zeigt sich erst recht das Kindische des ganzen Unternehmens. Einsicht in die Abkunft der endlichen Dinge aus den Absoluten soll hier gegeben werden und dafür heißt es denn:

„Die Erkenntniß der reinen schlechthin einfachen Absolutheit ist die einzig erste, jede weitere ist schon eine Folge der ersten und dadurch von ihr gesondert. — Das Reale ist eine bloße Folge der Form, so wie die Form eine stille und ruhige Folge des Idealen, des schlechthin Einfachen ist.“

Wer das auch nicht verstehen wollte! Wie und warum die ewige Form eine stille und ruhige Folge der Einheit ist, das geht uns ja nichts an, aber es ist einmal so, ich kann es nicht ändern; ich stehe dir dafür, warum willst du es denn nicht glauben?

Kürzer ließe sich diese Lehre so aufstellen.

Schüler. Lehre mich, o Bester, welches die Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten sey!

Lehrer. Die Erkenntniß der reinen Absolutheit ist die einzig erste, jede andere ist schon eine Folge der ersten. So sind die endlichen Dinge anfangs eine stille und ruhige Folge des Absoluten ohne alles Geräusch, nachher aber werden sie auch unruhig und erregen Geräusch.

Schüler. Vortreflich! Es ist einmal nicht anders; Jedes Ding ist, was es ist!

Das ist das Geheimniß dieser Lehre, daß man abgerissene Behauptungen willkührlich an einander reiht; um aber doch den Schein zusammenhängender Gedanken zu erkünsteln, spricht man in einer unbestimmten Formelsprache, die sich der Schüler denn in eine ihm bekannte übersetzen mag.

Eschenmayer macht Sch. bestimmt aufmerksam, worauf es hier ankomme, aber Sch. antwortet ganz wo anders hinaus. Die Frage ist hier: Wenn die Einheit der intellektuellen Anschauung die einzige ursprüngliche Erkenntniß des Menschen ist, wie bestimmt sich dann diese nur in und durch sich selbst die Vielheit endlicher Dinge? — Darauf läßt sich nicht antworten, denn die intellektuelle Anschauung bestimmt eben die Vielheit endlicher Dinge nicht absolut sich selbst, sondern vermittelst des Sinnes, durch den der Mensch allein zur Erkenntniß gelangen kann, und damit treten wir eben aus der Erkenntniß des Absoluten heraus. Sch. hingegen antwortet nur immer darauf hin: das Absolute bleibe ja doch Ein Ganzes, wenn es auch noch so viele Theile in sich habe. Das Weltganze ist ja doch ein unzertrennbares Ganzes ungeachtet aller Vielheit seiner Theile. Z. B. ein Baum mit allen seinen Zweigen und Blüthen, ist doch ein ungetheilter Baum, wiewol jeder Zweig jedes Auge desselben potentia aber nicht actu wieder ein Baum ist. Schneidet man hingegen einen Zweig vom Baum ab, so ist ja dieser eben kein Theil

mehr von dem Baume, sondern besteht für sich. Ein solches Abschneiden vom Weltganzen ist aber offenbar unmöglich, folglich ist das Weltganze eine ungetheilte Einheit. — Ich antworte: Das wissen wir wol, wenn man uns Theile gibt, die in einem Ganzen zusammen gehören, so wollen wir sie schon in der Form desselben zusammen bringen. Hier fragte sichs aber, wie kommt die Einheit, welche ursprünglich keine Theile hat, nachher doch zu Theilen, aus denen sie besteht? Welches ist die Abkunft der Theile aus theilloser Einheit? Die Abkunft des Endlichen aus dem Absoluten? Darauf hat Sch. nie geantwortet, und wird es auch nie. Er antwortet immer nur, Endliches und Absolutes seyen ja von Beginn her schon beysammen gewesen, und redet denn doch von einer Abkunft des Endlichen aus dem Absoluten.

Wir sehen dem Spiel weiter zu. Um von den leeren Formeln des Idealen und Realen los zu kommen, sagt Sch. weiter: (von S. 24 an) man könne die ewige Form als ein Selbsterkennen beschreiben. Was nun Selbsterkennen heiße, das weiß der Mensch nur durch die Wahrnehmung seines Innern. Die genannte Behauptung hat also eigentlich die Bedeutung: allerdings sey das Absolute kein Mensch, aber denn doch gleichsam wie ein Mensch. Und darin findet sich der wahre Quell dieser kindischen Weisheit, daß man mit diesem gleichsam und der an-

erkannten Unstatthaftigkeit desselben spielt. Hierin bestehen alle eigenthümlich philosophischen Behauptungen in Schellings genannten beyden Schriften. Die Ver-Verhältnisse unsers geistigen Lebens werden erst dem Absoluten beygelegt und dann ihm wieder abgesprochen; so daß die Lehre aus einer bloßen Zusammenreihung von Widersprüchen besteht.

Für die Erkenntniß des Menschen scheidet sich erkennendes Subjekt und erkanntes Objekt; für eben diese Erkenntniß scheidet sich materielles und geistiges; für das Leben des Menschen ist Seele und Leib mit einander verbunden, der Leib gleichsam der Grund und Boden, in dem der Baum des geistigen Lebens wurzelt, aus dem er sich erhebt. Aus diesen Verhältnissen wird Schelling's ganze neue Lehre entwickelt, indem man sich diese Unterschiede erst willkührlich in der Einheit des Absoluten denkt und sie dann wieder dem Absoluten abspricht. Der Anfang der Lehre ist: in der absoluten Einheit des Absoluten sey die Duplicität des Subjektiven und Objektiven. Es sey aber im Absoluten kein Unterschied des S. und O. sondern das Subjektive sey das Objektive und das Objektive sey das Subjektive. Auch sey an sich weder das S. noch das O. sondern nur die absolute Einheit als gänzliche Nichtunterschiedenheit (totale Indifferenz) beyder. Was heißt nun dies zusammengennmmen anders als: die anfangs fälschlich im Absoluten vorausgesetzte Duplicität sey nicht in ihm? Die Rede annullirt sich selbst. Ferner wird in

dem an sich nicht seyenden quantitativen Differenzen in der absoluten Einheit, das nicht seyende Objektive das primum existens oder die Materie, das nicht seyende Subjektive der Geist genannt; (der Philosoph freuet sich hier S. 43. sehr das alte Nichts der Ichheit, welche zwar für sich selbst, aber nicht an sich selbst sey, gefunden zu haben.) So geht das Versteckenspielen mit dem Seyn und Nichtseyn ins einzelnste unserer Erfahrungsbegriffe, des Wassers, Eisens, der Pflanze des Thiers, des Sinnes, der Einbildungskraft, der Vernunft u. s. w. im Absoluten.

Besonders wichtig für die neueste Schellingische Lehre ist noch das gleichsam des Verhältnisses von Seele und Leib, oder auch das gleichsam des Verhältnisses eines Organismus zu den äußern Bedingungen seines Bestehens geworden. Jeder Organismus des Pflanzen und Thierreichs kann nur unter äußern Bedingungen (der Ernährung) sein Leben entwickeln und erhalten. Wir können hier also von einem nicht Organismus seyenden Grund des organischen Lebens reden. Das Leben des Absoluten oder die Gottheit hiermit zu vergleichen hat nun offenbar gar keine Bedeutung, denn außer dem Absoluten, außer Gott kann ja nichts gedacht werden, wovon seine Existenz abhinge, und doch ist das tertinm comparationis eben nur die Abhängigkeit der Erdorganismen von etwas außer ihnen. Allein das thut unserer Ja und Nein zugleich antwortenden Lehre

keinen Eintrag. Diese schaft sich (Zeitschrift für spek. Phys. B. 2. H. 2. S. 114.) definirend eine **Natur** als den nicht seyenden Grund des Seyns der absoluten Identität, eben aus jener Vergleichung mit dem Organismus. Nachher (phil. Schriften B. 1. S. 429.) wird diese Natur als **Natur in Gott**, als **nicht seyender Grund der Existenz Gottes** nachgewiesen. Und diese Kinderey ist die ganze Grundlage einer neuen Gotteslehre, auf welche sich unser weiser Meister so viel einbildet!

Außer dieser Verbindung widersprechender Behauptungen, um das Wesen des Absoluten zu beschreiben, bedient sich Sch. dann auch noch der andern Hülfsmittel verworrener Lehre, der Berufung auf die Autorität alter griechischer, vorzüglich Platonischer Lehre, nach ihren dunkelsten Theilen nnd dann einer Bildersprache, in welcher Bild und Sache so mit einander verwachsen, daß aus der angeblichen Philosopie nur eine etwas veränderte Erzählung der Geschichte vom Urstiere und dem Mond oder vom Becker und der aufgeschnittenen Backe wird.

Unter den widersprechenden Formeln wird nemlich (S. 29.) gesagt: „Das Absolute würde in dem Realen nicht wahrhaft objektiv, theilte es ihm nicht die Macht mit, gleich ihm seine Idealität in Realität umzuwandeln und sie in besondern Formen zu objektiviren. Dieses zweyte Produciren ist das der **Ideen**, oder vielmehr dieses Produciren und jenes erste durch die absolute Form

ist Ein Produciren.“ Was soll uns nun dieses alberne Geschwätz von einem zweyten Produciren, welches kein zweytes Produciren ist? — das Wort Idee soll es nur in die Rede einschleichen lassen; man soll aber unter Idee nicht dies zweyte Produciren, welches kein zweytes Produciren ist, denken, sondern das, was der göttliche Platon dabey dachte. Wenn nun nachher S. 35. auch noch von einem Abfall der Idee vom Absoluten (von welchem freylich nichts abfallen kann, weil nichts außer ihm ist,) gesprochen ist, — wer wird denn da so unerfahren seyn, nicht an Platon's schöne Allegorie im Phädros zu denken. — Und so sind wir dann in Platon's Namen auf einmal klug! Das reale und ideale, weder ideale noch reale Absolute stellt sich hinter den Platon und ruft: streite nicht wider mich, du triffst den Platon, wer darf dem widerstehen!

Sehen wir also von den unbedeutenden Formeln ab, so finden wir eigentlich nur die Erzählung der Mythe: in der Selbsterkenntniß der Gottheit entstehen nothwendig Gegenbilder; diese sind selbstständig und frey; daher können sie auf unerklärliche Weise von ihm abfallen. Den abgefallenen Seelen nun entsteht zur Strafe einer diesem Leben vorhergegangenen Schuld die endliche Ansicht der Dinge in Raum und Zeit, die nichtige — doch tragen sie noch die Erinnerung des Absoluten in sich — welche die Philosophie sucht.

Thörichte Rede! Eine Gottheit dem Schicksal der Selbsterkenntniß unterworfen; entstehen und vergehen ohne Zeit! Gegenbilder ohne Spiegel und Tafel! Es scheint denn doch als ob die Kantischen Gesetze der absoluten Nichtigkeit (S. 52.) auch die Gesetze der Schellingischen höhern Weisheit, wie aller menschlichen Wissenschaft geblirbenwären! Indem sich Sch. durch die Erhebung über das Endliche der Dinge in Raum und Zeit auf dem Boden der Glaubenslehre, der Ideen fühlt, meint er, es müsse ihm noch eine Lehre erhaben über Raum, Zeit und Kausalgesetz gelingen; vergißt aber dabey sich richtig nach den Hülfsmitteln umzusehen, durch welche diese ausgesprochen werden kann, so daß am Ende anstatt des höhern Wissens nur ein verschränktes Hin- und Herreden erfolgt, wie man dieses und jenes nicht zu wissen vermöge. Man redet nur von einer Zeit die keine Zeit ist, von Ursachen die keine Ursache sind u. s. w.

Dieser innere Widerspruch, welcher das Schicksal der ganzen Lehre Sch.'s ist, verwandelt denn auch alle Ausführungen der Lehre in puren Galimatias. Ehe er auf eine Fabel über den Ursprung der Kultur unter den Menschen, (die unter andern auf die falsche Hypothese einer später eingetretenen Neigung der Erdaxe gegründet ist) zu reden kommt, lehrt er (S. 64.) " Die Geschichte ist ein Epos im Geiste Gottes gedichtet — die Ideen, die Geister mußten von ihrem Centro abfallen, damit sie nachher in die Indifferenz zurückkehren, in ihr seyn könnten,

ohne sie zu stören.“ Sonst thut sich unser weiser Meister so viel darauf zu gute, daß nach seiner Lehre nur die Möglichkeit des Abfalls in Gott sey, die Wirklichkeit desselben hingegen nur in den abfallenden Geistern. Hier hingegen wird es das Schicksal des Geistes Gottes, daß er den Abfall in sich tragen muß.

So auch die letzte Lehre in der Schrift. Ueber die Unsterblichkeit der Seele heißt es ganz richtig: (S. 68.) „Das Ewige der Seele ist nicht ewig wegen der Anfang- oder wegen der Endlosigkeit seiner Dauer: sondern es hat überhaupt kein Verhältniß zur Zeit,“ und nachher wird in der Ausführung der Lehre doch nur die heidnische Lehre von der Seelenwanderung, als einem Wandern in der Zeit von Stern zu Stern, wiederholt. Auch läugnet Sch. die Ewigkeit unsers individuellen Geistes, hängt aber gleich die Behauptung daran, die Individualität bestehe nur in dem uns jetzt erscheinenden Verhältniß unserer Seele zu ihrem Leibe, womit der Lehre wieder eine wächserne Nase aufgeklebt ist, die man nach Belieben rechts und links drehen kann.

Noch greller zeigt sich dieses Spielen mit widersprechenden Ausdrücken in der angeführten Abhandlung über menschliche Freyheit.

Die wahre Philosophie zeigt, daß wir nur durch die Verneinung der Schranken in den Naturbegriffen uns Ideen von dem über die Gesetze der Erscheinungen erhabenen wahren Wesen der Dinge machen können. Des

wegen behauptet die wahre Philosophie die Gottheit müsse als die absolute Ursach der Welt, als das Wesen gedacht werden, durch welches alle Dinge sind. Sch. hingegen behauptet irrig: Alles Seyn ist Gottes Seyn; Alles sey Gott; alle Dinge seyen in Gott. Diese Behauptung der Immanenz der Dinge in Gott ist nur durch Fehler der Spekulation entstanden, sie läßt nur eine sich selbst widersprechende Lehre vom Bösen, keinen Unterschied zwischen Erscheinung und wahrem Seyn, keinen Unterschied zwischen beschränkter Erkenntniß und Allwissenheit zu. Sch. unternimmt nun im Anfang der genannten Abhandlung dafür eine genauere Bestimmung zur Rechtfertigung, diese läuft aber einzig darauf hinaus, daß man ja wol bey dem Worte Immanenz unbestimmt das in und durch ganz oder zum Theil mit einander verwechseln könne.

Allerdings eine Sprache, die zwischen in und durch nicht gehörig zu unterscheiden weiß, taugt nichts, um die Idee der Gottheit scharf bestimmt auszusprechen; allerdings haben eben diese Unbestimmtheiten alle falsche metaphysische Gotteslehre herbeygeführt, z. B. die Alleinheitslehren von Xenophanes bis Spinoza verleitet, fälschlich die Idee der Gottheit durch die Kategorie der Substanz anstatt der Kategorie der Ursach zu denken. Aber wir verlangen eben von der Wissenschaft, daß sie ihre Abstraktionen streng durchbilde und sich sicher über solche Unbestimmtheiten erhebe.

Streng wissenschaftlich steht nun die Sache so. Unser Geist hat nur die drey Kategorien der Gemeinschaft, der Substanz und der Ursach, um sich in den Erscheinungen die Verbindung der Existenz der Dinge zu denken. Die Gemeinschaft ist nemlich das Verhältniß der Existenz von Theilen in der Form eines Ganzen, welche wir nur denken können, indem wir Eigenschaften in der Substanz, und die Substanzen durch ihre Kräfte verbunden denken.

Will ich nun meinen Gedanken für den Glauben über die Erscheinung zum wahren Wesen der Dinge erheben, so werde ich diese Kategorien von ihren Schranken befreyt, absolut denken und so die ihnen entsprechenden Ideen bilden.

Denke ich also erstens nur für sich eine absolute Gemeinschaft, so entsteht mir die Idee des Weltganzen als Inbegriff aller Theile in einem Ganzen. Will ich nemlich hier nicht den Begriff der Gemeinschaft ganz vernichten, so muß ich ein Verhältniß von Theilen zum Ganzen denken, bey dem die Aufhebung der Schranken nur Vollständigkeit der Theile fordert. Hier bleibt also ein geschiedenes Wesen der Theile und der Form des Ganzen — es wird noch keine ewige Einheit aller Dinge gedacht.

Denke ich ferner in dem Weltganzen auch die Substanzen absolut, so entsteht in mir die Idee der geistigen Persönlichkeit, (indem die Materie als den Schranken der Größe gänzlich unterworfen vor der

Idee verschwindet) mit dieser wird die Welt gemäß dem innersten Gesetz des geistigen Daseyns zur intelligibeln Welt unter der sittlichen Ordnung. Noch einmal aber ist es unmöglich die ewige Einheit aller Dinge durch die Idee der absoluten Substanz allein zu denken, wenn schon verworrene Abstraktionen früherer Philosophen sich das so vorgestellt haben. Alle Mannigfaltigkeit würde dann nur zu den Eigenschaften der einen Substanz werden, welche alles ist; was unserer Erkenntniß widerspricht; in der ja getheilte Substanzen neben einander in der Welt bestehen.

Wir können die ewige Einheit aller Dinge nur in der Idee des Verhältnises der Gottheit zur Welt denken, indem die Gottheit als absolute Ursach der Welt, als das Wesen über der Welt gedacht wird, durch welches alle Geister und ihre sittliche Ordnung ewig bestehen. Diese Idee erklären wir für die höchste unsers Geistes, für welche schlechthin gar keine Naturlehre mehr möglich ist.

Die eigentliche Absicht der Schellingischen Abhandlung ist, eine positive Einsicht in das Innere des göttlichen Wesens zu eröffnen. Jedermann fühlt gleich die Thorheit des Unterfangens und warlich gar thörichtes wird gelehrt! Der Hauptgedanke der ganzen Lehre ist: „in Gott sey eine Natur als nicht seyender Grund seiner Existenz — ein von ihm zwar unabtrennliches aber doch unterschiednes Wesen — welches der Existenz Gottes

vorangeht, dessen prius aber auch wieder Gott ist." Mit dieser absurden Vorstellung, daß das göttliche Wesen aus Theilen zusammengesetzt sey ohne Zusammensetzung und ohne Theile, wird die ganze folgende Lehre gemacht. Vorzüglich müht sich Sch. mit der Lehre von der Möglichkeit und Zulässigkeit des Bösen ab. Wer mit uns die Schranken menschlicher Einsicht kennen lernte, der sieht leicht ein, daß hier von einem den Menschen schlechthin undurchdringlichen religiösen Geheimniß die Rede sey. Der Hang zum Bösen im Menschen ist des Menschen freye That. Das in Gott weder Mangel noch Böses sey, ist klar, wie aber durch ihn dennoch beydes seyn könne, ist uns unbegreiflich. — Da ist nun aber die Verdammniß der Schellingischen Lehre, daß sie sich kindisch aller Unwissenheit überhebt und also auch jeder Frage zu antworten unternimmt. Entschuldigend wendet er den Gedanken hin und her: aus jenem Grunde in Gott komme ja nur das Böse und der sey ja eigentlich nicht Gott, der sey ja eigentlich gar nicht; Auch werde durch den Grund ja nur die Möglichkeit aber nicht die Wirklichkeit des Bösen bestimmt; auch sey ja das Böse seinem positiven nach eigentlich gut und nur seiner Negativität nach böse, die Negativität sey ja aber doch eigentlich nicht — und was der Worte mehr seyn mögen. — Ich antworte: Nun aber gerade heraus: Ist denn das Böse? oder ist es nicht? Ist es nicht, was bedarfs da der vielen Worte — ist es aber, so ist

es offenbar durch Gott — und wie das sey, das begreifst du so wenig als ich! — Er antwortet etwa wie (S. 491.) conditio sine qua non der möglichst größten Vollkommenheit der Welt ist das Böse nicht, sondern nur die Bedingung, ohne welche die Liebe sich nicht offenbaren konnte — und wer sich denn mit ihm darin für weise hält, daß er widersprechendes behauptet; den müssen wir gewähren lassen.

Armuth und Elend dieser Lehre wird mit verschränkter Rede, verworren in die Sache selbst gezogenen Bildern und Vergleichungen des Wesens Gottes mit endlichen Naturverhältnissen so künstlich zugedeckt: daß der Unkundige bey den geheimnißvoll klingenden Zwischenreden leicht nicht wagen wird, das Ganze der offenbaren Absurdität zu zeihen, die dessen einzigen Inhalt macht. Zum Beleg einige Stellen.

(S. 453.) „Gott selbst, damit er seyn kann bedarf eines Grundes, nur daß dieser nicht außer ihm sondern in ihm ist und hat in sich eine Natur, die obgleich zu ihm selbst gehörig, doch von ihm verschieden ist." (S. 431.) Diese Natur ist die Sehnsucht, welche das Ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären. Sie ist nicht das Eine selbst aber doch mit ihm gleich ewig. Sie will Gott d. h. die unergründliche Einheit gebären, aber insofern ist in ihr selbst noch nicht die Einheit. Sie ist daher für sich betrachtet auch Wille; aber Wille, in dem kein Verstand ist, und darum auch nicht selbststän-

diger und vollkommner Wille, indem der Verstand eigentlich der Wille in dem Willen ist. Dennoch ist sie ein Willen des Verstandes, nämlich Sehnsucht und Begierde desselben; nicht ein bewußter sondern ein ahndender Wille, dessen Ahndung der Verstand ist.“ (S. 433.) „Entsprechend der Sehnsucht, welche als der noch dunkle Grund die erste Regungung göttlichen Daseyns ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben kann, als Gott, Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist das erste, worin Gott, absolute betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst; sie ist im Anfang bey Gott und der in Gott gezeugte Gott selbst.“ (S. 497.) „Es muß vor allem Grund und vor allem Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität, ein Wesen seyn; wie können wir es anders nennen, als den Urgrund oder vielmehr Ungrund? Dieses kann nur als die absolute Indifferenz beyder bezeichnet werden; es ist ein eignes von allem Gegensatz geschiednes Wesen, an dem alle Gegensätze sich brechen, das nichts anders ist, als eben das Nichtseyn derselben und das darum auch kein Prädikat hat als das der Prädikatlosigkeit, ohne daß es deswegen ein Nichts oder ein Unding wäre.“ (S. 499.) „Das Wesen des Grundes, wie das des Existirenden, kann nur das vor allem Grunde vorhergehende seyn, also das schlechthin betrachtete Absolute, der Ungrund. —

Er kann es aber nicht anders seyn, als indem er in zwey gleich ewige Anfänge aus einander geht, nicht daß er beyde zugleich, sondern daß er in jedem gleicherweise, also in jedem das Ganze oder ein eignes Wesen ist. Der Ungrund theilt sich aber in die zwey gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwey, die in ihm als Ungrund, nicht zugleich oder Eins seyn konnten, durch Liebe Eins werden — denn dies ist das Geheimniß der Liebe, daß sie solche verbindet, deren jedes für sich seyn könnte und doch nicht ist und nicht seyn kann ohne das andere.

Solches lehrt Schelling von Gott. Dieses aber sind Worte Agur des Sohns Jake, welcher ist der allernärrischte und Menschenverstand ist nicht bey ihm: Hast du genarret und zu hoch gefahren und Böses vorgehabt, so lege die Hand aufs Maul. (Spr. Salom. C. 30. v. 32.)

Wir sehen wol, daß Schelling sich einbildet im Besitz der wahren Religionslehre und Ethik zu seyn, tiefe Einsicht in den Geist platonischer Lehre und das Verständniß mystischer Philosophie erhalten zu haben — warum nun gibt er uns diese seine Weisheit nicht in klarer, reiner Rede? Warum springt seine Rede alle Augenblick in mythische Ausdrücke über, von denen er selbst nicht will, daß sie streng wissenschaftlich, strenge Wahrheit seyen? Warum beruft er sich auf den Platon nur immer in unbestimmten Andeutungen ohne sich klar

die Wahrheit Platonischer Lehre zu eigen zu machen? Warum thut er so geheim mit seiner eignen ethischen Lehre, die immer nur in einzelnen Gegenbemerkungen gegen angeblich falsche aber sehr unbestimmt ausgesprochene Meinungen, angedeutet wird? Warum endlich geht das eigne seiner Lehre nie hinaus über den Unsinn widersprechender Formeln, in deren Mitte die ewige Wahrheit liegen soll?

Ich antworte auf alle diese Fragen: Deshalb, weil Sch. nicht versteht, welches unserer Zeit die Bildungsfähigkeit philosophischer Einsicht sey. Er müht sich mit einer Aufgabe ab, bey der uns gar nichts mehr zu thun ist; mit der Entwicklung eines Gedankens, der gar nicht entwicklungsfähig ist. Dies gibt seiner Lehre die Verzweiflung; sie ist sich nirgends selbst genug, beständig muß sie nach fremden um sich langen, woran sie sich halten könne. Ihre Verzweiflung führt sie denn auf lose Buchstabenkrämerey und die thörichte Liebe zur Geheimnißkrämerey. Diese Lehre vom Urgrund, welcher der Ungrund ist, braucht fremdes Wort und fremdes Bild nicht nur, um sich andern lebendiger aussprechen zu können, sondern um nur irgend zur eignen Gestaltung zu gelangen. Sie hascht nach alten Philosophemen, alten Mythen so wie nach neuen Schwärmereyen der Mystiker und Alchymisten, wird aber nie die Verdamniß überwinden, die ihr die selbstständige Originalität versagt. Die alte Mythe ist ihr nicht voller Ernst, die

alte Philosophie nicht strenge Wahrheit, und das Leben keiner alchemistischen oder mystischen Phantasie kann sie sich ganz aneignen, nur aus zerrissenen Stücken aller dieser Bilder setzt sie sich den buntscheckigen Teppich zusammen, hinter den sie ihr eignes Elend verbirgt.

Lauterkeit der Religionslehre.

Bisher habe ich einen Vorwurf gegen Schelling geltend zu machen gesucht, welcher noch weit mehrere unter uns trift, nemlich alle, die sich von der Fichtischen Sprachverwirrung haben ergreifen oder irre leiten lassen. Das Kindische des Unternehmens, mit dem sich bey allem guten Willen nichts verständiges anfangen läßt, hat den Bessern, die sich damit befaßten, ein solches Gefühl eigner Kraftlosigkeit zu philosophischen Untersuchungen gegeben, daß sie ohne den Muth zu eigner Lehre nur immer suchen, in alten fremden Worten klug befunden zu werden, daß sie sich gar mit dem scheuen Volke verbunden haben, welches die Dämmerung liebt und am hellen Sonnenlichte nicht gedeihen kann.

Die Weisheit, welche wir suchen, lebt nur in dem eignen, selbsterrungenen Gedanken, wer nicht Muth und Kraft in sich fühlt, diesen zu gewinnen, sollte nie unter den Philosophen gehört werden. Euch aber, so viel ihr Euch rednerisch brüsten mögt, fehlt dieser Muth, das

sehen wir an dem beständigen Nachsprechen fremder Ansichten und eurer Geheimnißkrämerey mit Mystikern und Goldköchen.

Desselben Uebels Zeuge ist der Mangel an selbstständigem Urtheil, in der öffentlichen Rede der beyden Schlegel. So vieles einzelne diese mit Geist und Sinn betrachtet haben, so schwankt ihr eignes Urtheil doch hin und her, wie ihre Lecture wechselt. Einmal wird Platon zu höchst erhoben, ein andermal die einseitigen Spitzfindigkeiten der scholastischen Metaphysik; neben dem Homer werden unbedeutende Reime, neben Dante und Shakespear der unbedeutende Calderon hoch gepriesen. Freylich mag jedes Ding in sich sein Gutes haben, wir aber fragen nach dem, was wahr ist, schlechthin wahr, allein wahr und einzig die Wahrheit! Dafür haben diese nichts gelehrt.

Aus solcher Armuth an eignen Gedanken hat sich nun unter uns weiter eine seyn sollende Frömmigkeit und ein sogenannter Mysticismus erzeugt — schaal und flau und albern bis zum närrischen. Wahnsinniges Nachbilden alter Formen, in denen kein Leben mehr ist!

Wir kennen ihn wohl jenen Mysticismus des gottergebenen Gemüths mit heiliger Wärme und der sichern, freudigen Ruhe seines innern Friedens — dabey die eigne, tiefe bilderreiche Phantasie. Aber fordert diesen nicht wieder von unsrer Zeit, er hatte seine Zeit; die sollte nicht wiederkehren. Denn ungestaltet, trübe und

lichtscheu sind die Bilder dieser Phantasieen. Der Griechen heiliges Symbol kannte auch das ungeheure und ungestaltete, dort aber verträgt das Bild auch helles Licht. Jenes ist und bleibt geschmacklos. Wollt ihr nachahmen, so greift nach dem zweyten! Doch wo denke ich hin, diese zur Nachahmung aufzufordern!

Keine widerlichere Lüge kann gefunden werden, als wenn jemand einer nur im Dienste ganz eigenthümlicher Gefühlsstimmungen erfundenen Phantasie ihre leeren Bilder nachäfft ohne das Leben jener Gefühle zu haben oder gar nur zu kennen.

Dieselbe Muthlosigkeit und derselbe Mangel eigner Gedanken hat dann auch manche bewogen nach schon verlaßnem Aberglauben in positiver Lehre wieder zurück zu sehen, indem sie an dem Heil sogenannter natürlicher Religion verzweifeln. Ich aber behaupte, daß diese nur in Unkunde ihres eignen Thuns nach den alten Formen greifen, bey denen ihr eigner Glaube nicht ist. Macht nur einmal im Ernst die Probe an euch. Ihr glaubt die heiligen Legenden wol in der gewohnten alten Sprache; sie aber in neues, klares deutsch zu übersetzen, das haltet ihr für Spott. Eigentlich also soll man nur nicht so klar heraus sagen, daß das nicht geschehen sey, was doch wirklich nicht geschehen ist. Die alte Gefangennehmung der Vernunft unter den Glauben bedeutet euch nur: wenn man klar über gewisse Erzählungen nachdenke, sie sich in Gedanken nahe bringe, so wisse

man wohl, daß so etwas nicht geschehen sey, aber eben so nahe solle man sich dergleichen Gedanken nicht kommen lassen, in dunkler Ferne müsse man sie zu halten wissen, dann thun sie ihren Effekt.

Da habt ihr den Glauben im Dunkeln, der verschwinden würde, sobald man Licht zuließe. Was ist er weiter als eine Lüge in euch selbst, die ihr meint der Wahrheit schuldig zu seyn?

Was ich fordere ist blank und baar die reine Wahrheit zu suchen und hin zu geben. Dagegen meint ihr, man müsse sie nur erst gehörig verblümen und verbrämen, daß man nicht anstoße, daß man auch Eingang finde. Bedarf es der Geist der Wahrheit wol, daß er den Arm des Geistes der Lüge erbettele, um sich zu stützen und zu helfen? Nein! Euer Fehler ist einzig, daß ihr der Wahrheit nicht vertraut und nicht vertrauen wollt. Wohl ist, wie uns Schlegel zu Gemüthe führt, die Philosophie nicht nur eine Wissenschaft auch nicht nur eine Kunst, sondern vor allem eine T u g e n d, aber diese Tugend ist eben die Tugend der Wissenschaft, die T u g e n d d e r W a h r h e i t. Mag es drum seyn, den Rhetoren und Grammatikern ist mit mancherley Vorstellungsweisen gedient, denn ihnen ist heiliges Bild wie die Sache. Ihr aber nennt euch Philosophen! Ists denn die Sache eurer Mysterien für die Erbauung der Unwissenden zu sorgen? Hat die Philosophie nicht zu den Fahnen des Geistes der Wahrheit und des Got-

tes der Gerechtigkeit geschworen? Ziemt es euch also nicht für den Sieg der Wahrheit zu kämpfen und aufzuopfern? Ihr aber, wenn ihr auf heiligem Heerd die Flamme der Reinigung auflodern seht, so weicht ihr scheu zurück, fürchtend, daß nicht lauteres Gold im Tiegel fließen, sondern das unächte Metall mit dem Rauche verfliegen oder verbrannt erblinden werde.

F. Schlegel hat (a. a. O. S. 89.) wol recht, das ist das alte Verderben unsere philosophirenden Theologen, daß sie zweyen Herren zugleich dienen möchten, dem alten Aberglauben und der neu gefundenen Wahrheit.

Anstatt ehrlicher alter Lehre von positiver Offenbarung, historischem Glauben an religiöse Wahrheit, über Wunder, Versöhnung u. a. gehen wenige über die richtige Ansicht grade mit der Sprache heraus und mit scheuem Blick wenden die andern sich immer wieder von diesen ab. Man beruft sich dagegen im Nothfall auf Symbolische Vorstellung, Zeit- und Ortverhältniß, mildere Deutung und andere Erklärung. Nun sind freylich diejenigen, die nur zur Erbauung vor dem Volke sprechen, ihrer Sprache nicht vollkommen Meister und an öffentliche Vorstellungsarten gebunden. Was geht aber das die Wissenschaft an? Wir verlangen gar keine Deuteley, sondern die reine Wahrheit, welche wir, von der Vorzeit erzogen, nun selbst zu finden vermögen. Wollen wir hier nicht aufhören dem Vorurtheil zu fröhnen so werden wir nie der Lüge quitt.

Meine aber F. Schlegel ja nicht, daß er sich von diesem Hinken auf beyden Seiten befreyt habe, sein Streit gegen Jakobi wirft ihn eben wieder zwischen den Dienst des Herrn und den Dienst Baals hinein. Er stellt (S. 87.) Die stoische Tugend, durch welche der vollkommne Mann im Bewußtseyn der eignen Kraft sich selbst bezwingt und beherrscht, der Natur getreu und dem Schicksal gehorsam, die Gottheit in der eignen Brust verehrend, nur im Bewußtseyn und im innern Hochgefühl den Lohn suchend und, wo dies versagt wird, durch einen selbst gewählten Tod sich selbst befreyend, christlicher Frömmigkeit gegen über, welche in Demuth und Ergebung voll ängstlicher Sehnsucht und kindlicher Furcht auf höhere Mithülfe und göttliches Mitleiden vertrauend, sich selbst zu entfliehen und die verlorne Seligkeit wieder zu erlangen trachtet." Da steht die christliche Frömmigkeit wie ein kränkliches nervenschwaches Mädchen, neben der stoischen Tugend, einem kräftigen gesunden Jüngling. Ich möchte wol wünschen, daß der Jüngling dem Mädchen den Arm böte! In diese Schlegelsche Vergleichung hat sich die alte Heucheley recht tief hineingeschlichen. Zu anderer Zeit wird er sich schon besinnen, daß diese Farbe der religiösen Resignation dem ersten christlichen Geist nur zufällig entstand, weil die neue Lehre sich eben bey einem politisch unterdrückten Volk ausbildete. Schl. thut hier schön mit jenem alten Vorurtheil, durch welches sich

in der Kirche die unsittliche Lehre von der Absolution mit allen ihren abscheulichen Folgen bildete, und es wird ihm im Ernst nicht einfallen zu behaupten, die sittliche Bildung des Menschen müsse eben auf die Inbecillität in ihm und nicht auf die Kraft des guten in ihm gegründet werden.

Noch mehr aber zeigt sich die Zweydeutigkeit seiner Lehre in ihrem Mittelpunkt (S. 82 und 83.) bey dem, was er über die Arten der Offenbarung sagt. Er führt an: nach der dogmatischen Lehre gibt es drey Arten der Offenbarung; erstens die allgemeine, vermöge welcher Gott sich in der gesammten Schöpfung und in allen Creaturen verherrlicht, zweytens die innere, die sich in der Stimme des Gewissens im sittlichen Gefühl kund gibt, drittens die positive im Christenthum gegebene, die geschichtliche, welche auf der geschichtlichen Thatsache der Erlösung beruht — und diese Ansicht scheint er auch für die seinige zu geben, allein er hält sich im folgenden so scharf auf der Linie des zweydeutigen Ausdrucks, wie er wol nicht thun würde, wenn er wirklich noch in der alten Ansicht lebte.

In der Wahrheit gibt es dem Menschen nur eine religiöse Offenbarung, die hier die innere heißt, die des Glaubens, der in ihm lebt. Wie Asmus sagt: „der Mensch ist in sich reicher als Himmel und Erde und hat, was sie nicht geben können. Die Weisheit und Ordnung, die er in der sichtbaren Natur findet, legt er mehr

in sie hinein, als er sie aus ihr heraus findet.“ Diese Wahrheit, daß alle Erkenntniß des Geistes und des Lebens dem Menschen nur durch Selbsterkenntniß werde, war der Dogmatik, (obgleich die Schrift sagt, daß Himmelreich ist inwendig in euch und Gott ist ein Geist; die ihn anbeten die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten —) nicht hinlänglich klar, darum nur brauchten sie jenen Unterschied äußerer und innerer Offenbarung, deren Licht doch nur aus der einen innern Quelle fließt.

Ferner die ehrliche alte Lehre von der positiven Offenbarung beruhte darauf, daß man den Menschen in sich für untüchtig zum Guten hielt und deshalb meinte, nur durch das Wunder der Menschwerdung Gottes, durch das Wunder der göttlichen Begeisterung der Propheten und Apostel habe uns in bestimmten zeitlichen Begebenheiten die höhere Kunde von der Wahrheit zukommen können. Diese auf bloßer Erzählung im Gegensatz gegen eigne innre Ueberzeugung beruhende Erkenntniß von göttlichen Dingen kann hier allein einen wahren Unterschied zwischen positiver und innerer Offenbarung bestimmen. Die Annahme einer solchen positiven Offenbarung ist aber offenbar gegen unsre jetzige Kenntniß des menschlichen Geistes und seiner Ueberzeugungsweisen. Ewige Wahrheiten können dem Geist nicht durch den Sinn und die Erzählung gegeben werden, sondern nur in ihm selbst.

Eben so die ehrliche alte Lehre von der Erlösung beruht auf der Voraussetzung, daß durch das Leiden und Sterben des Sohnes Gottes die Schuld des Menschengeschlechtes vor Gottes Gerechtigkeit getilgt und dadurch die Gottheit dem Menschen wieder versöhnt sey. Diese Lehre ist nun offenbar nur aus den jüdischen Symbolen des Sühnopfers entstanden und hat nur Bedeutung für ein nicht hinlänglich gebildetes sittliches Urtheil. Denn vor Gott gilt ein jeder nur, was er wahrhaft in sich selbst ist; da kann keine fremde Hülfe Rath schaffen, es ist nur Freyheit und eigne Kraft.

Bekanntlich hat aber der Ausdruck: Versöhnung des Menschen mit Gott, für die Ausbildung des Verstandes zur Selbstverständigung noch andere passende Bedeutung; ja diejenigen, welche sich die natürliche Entwiklung des Verstandes in der Geschichte unsrer Kultur als eine Erziehung des Menschengeschlechtes durch höhere Mächte vorstellen, können auch der Thatsache der Erlösung eine andere Bedeutung unterlegen, indem sie irgend eine Entdeckung für die höchste unter allen und keiner andern vergleichlich halten. Aber diese Bedeutungen der Ausdrücke reden doch nicht von anderer religiöser Offenbarung als derjenigen, die in dem innern Glauben jedes Menschen liegt. Das neue, welches dem Menschen hier erst in der Geschichte entsteht ist die nach und nach heller werdende Selbsterkenntniß, durch die er sich über den Glauben in ihm verstehen lernt.

Diese Selbsterkenntniß muß sich mit der steigenden wissenschaftlichen Ausbildung des Verstandes natürlich entwickeln.

Gilt es nun also die Lehre von der Offenbarung des Göttlichen für den Menschen, so ist jede andere Bedeutung der Worte Versöhnung, Erlösung und Wunder außer der entschiedenen alten nur Decoration und in der Wissenschaft Heucheley. Hier nun aber versagt sich Schl's Rede jedem bestimmten Streit. Er thut zwar immer als halte er ganz mit der alten Lehre, hat indessen nicht einen bestimmten Gedanken gegeben, der den scharfen Unterschied träfe, darum behält seine Rede den Schein der Unlauterkeit wider sich. Einmal (S. 86.) führt er einen klaren eignen Gedankengang bis zu der entscheidenden Behauptung: „der Begriff der ersten Ursach verklärt sich durch die Stimme des Gewissens, durch einen Glauben und eine Liebe, welche höher sind als alle Vernunft, zu der Wahrnehmung des lebendigen Gottes.“ Die Fülle dieser Behauptung ist ja gerade unsere und Jakobi's Lehre. Schl. aber weicht den Folgen derselben durch einen Wortstreit um die Vernunft aus. Anstatt, daß die Scheidung des Wissens und Glaubens in dem Menschen gefunden würde, scheint Schl. fälschlich, um auf die äußere göttliche Nachhülfe der alten Lehre anzuspielen, den Ursprung des Glaubens außer dem Menschen und nur den des Wissens in ihm zu suchen, aber das scheint eben nur so. Denn daneben setzt er die

Stimme des Gewissens, die doch das innerste in uns ist, jenem Glauben gleich. Wird also nur die Zweydeutigkeit seines Ausdrucks vermieden, so ist er unserer Meinung, er gibt keine positive Offenbarung zu, sondern meint mit seinem Streit für diese nur, was wir ausdrücken: der Mensch besitze keine Wissenschaft göttlicher Dinge, sondern nur einen Glauben an Gott, der seinem Geiste so tief einwohnt, wie die Stimme des Gewissens.

Auf eine ungleich widerwärtigere Art dient aber Schellings Lehre dieser Zweyzüngigkeit und hilft ihr auch in ihren widrigsten Tönen wieder zum Spruch. Da nämlich bey Schelling Wahrheit und Mythologie beständig in einander verwickelt werden, so kann man diese Lehre so fortsprechen, daß eben so leicht der Wahnsinn irgend einer alten Mythologie als einseitige frühere Meinungen christlicher Partheyen damit als wahre Religionsphilosophie bewiesen werden. Schelling spricht denn auch selbst mit allerley alten Mythen und dann wieder mit christlichen Symbolen hin und her, ohne das grade für Bild zu geben, aber auch ohne das Gegentheil. So reicht in der Streitschrift gegen J. unter andern einmal seine Naturphilosophie den Wundergläubigen die Hand. Da hat er aber gerade die schlechte Stelle getroffen, denn ächten Wunderglaube kann seine Lehre unmöglich schützen. Wunder kann nämlich auf eine religiös bedeutsame Weise

durchaus nur eine Begebenheit heißen, die im Widerspruch mit den Naturgesetzen steht, und doch geschehen ist.

Hier werden wir nun des ehrlichen alten Wunderglaubens Bedeutung leicht einsehen. Wäre, wie das in der gemeinen Vorstellungsweise liegt, die Natur der Dinge ein Gesetz ihres wahren Wesens, so könnte höchstens nur die Allmacht die Nothwendigkeit ihrer Gesetze durchbrechen. Wo wir also in irgend einer Begebenheit die Fugen dieser Gesetze wirklich gesprengt sähen, müßten wir die Hand der Allmacht und ihre Gegenwart in der Zeit unmittelbar anerkennen. Begreiflich also mußte in frühern Vorstellungsarten Wunder thun als Beweis unmittelbarer Göttlichkeit anerkannt werden. Wir aber nach unsrer bessern Selbsterkenntniß wissen, daß die Natur der Dinge nicht zu ihrem wahren Wesen gehört, daß sich in der Zeit gegen die Naturgesetze nichts ereignen kann, eben weil sie die nothwendigen Gesetze menschlicher Fassung sind, gegen welche wir als Menschen gar keine Erfahrungen zu machen im Stande wären. Die Erzählung von Wundergeschichten hat uns folglich alles religiöse Interesse verloren und wenn uns angebotene Erzählungen unwahrscheinlich vorkommen, so kann, wo die Wahrhaftigkeit und Einsicht des Erzählers außer Zweifel ist, nur entweder Mißverstand der Worte obwalten oder die scheinbar unmögliche Begebenheit erfolgte nach einem mir bisher unbekannten Natur-

gesetz. Wer sich es also nicht erlaubte, die Wirklichkeit einzelner in unsern heiligen Schriften erzählter Begebenheiten abzuleugnen, der hatte nur die Wahl, entweder durch gewaltsame Worterklärung das wunderbare aus den Erzählungen zu tilgen, oder die erzählten Begebenheiten aus unbekannteren Naturgesetzen zu erklären. Mit beydem ist bekanntlich viel gespielt worden. Der erste Versuch kann durch Sprachforschung vereitelt werden. Von dem andern aber behaupte ich, daß, man mag sich wenden wie man will, er denen, die sich wahrhaft für die Sache interessiren, doch nie genug thun werde. Man mag sich auf Identität des Endlichen und Ewigen, mit Lavater auf Elektricität und thierischen Magnetismus oder mit Schelling auf dynamische Wirkungsweise im Gegensatz der mechanischen berufen, so erklärt man doch immer und das Wunder ist verloren; ist aber dieses verloren, so kann die Enscheidung über die Wahrheit jener Erzählungen für die Religionslehre gar keine Bedeutung mehr haben.

Sollte jemand der die Schalen christlicher Lehre, welche ich für nichts achte, zum guten Gewürz der Lehre rechnet, mich dafür des Christenthums überhaupt verlustig erklären, so berufe ich mich auf die Lehre meiner Väter, die mährischen Brüder, welche im Rufe stehen, gute Christen zu seyn. Deren alte, reine Lehre war, daß alle religiöse Dogmen Menschensatzung seyen, bey denen jeder seiner Einsicht folgen müsse. Nur die Schrift

gelte für alle, und jeder habe sie zu nehmen wie der Geist sie ihm deute. Wo aber soll ich den Geist um Deutung fragen, als in dem Geist aufrichtiger Wahrheitsliebe in mir selbst?

Gegen diese meine ganze Rede wird man mir erwiedern, ich fordere ja nur die lang bekannte, geprüfte und verworfene natürliche Religion; deren schlimme Folgen sich so fühlbar gemacht hätten. Das Wort natürliche Religion muß ich euch lassen, ungeachtet aller seiner Zweydeutigkeit, wie ihr es wollt, aber gegen die gefährlichen Folgen protestire ich. Wo diese natürliche Religion im Ernst ergriffen wurde, da hat sie verständig, besonnen und wohlthätig gemacht — aber den kalten hat sie kalt gelassen. Es läßt sich noch sehr streiten, ob sie mehr gutes oder mehr schlimmes gestiftet hat. Ich behaupte das erstere. Sie hat ein helleres Bewußtseyn der sittlichen Anforderungen an den Menschen gebracht, wenn sie schon der Wärme religiöser Gefühle und der Andacht wenig zu geben vermochte. Aber auch in dem letzteren, was that sie da eigentlich? Genommen hat sie euch nichts als einen Schleier, hinter dem ihr euch verborgen hieltet, gezeigt hat sie nur, wer ihr eigentlich seyd und wie ihr seyd.

Der Ausführung der Lehre, wie sie dort gewöhnlich gegeben wird, widerstreite ich, nur das Princip ist richtig, daß der Mensch durch eigne Ueberzeugung zur

religiösen Wahrheit gelangen müsse. Die gewöhnliche Ausbildung natürlicher Religionslehre hatte wissenschaftlich nichts für sich, als daß sie nicht lächerlich gemacht werden kann. Was sie aber zur Begründung anführt ist meist untauglich. Sie stützt sich auf einige unrichtige metaphysische Distinktionen und dann auf jene kindliche Teleologie, welche wol von jedem Grashalm und jeder Biene ein Zeugniß für das Daseyn Gottes erbittet, nicht aber von dem lebendigen Geiste in sich selbst. So ist ihr großer Mangel, daß sie durch das nicht überzeugende ihrer Gründe dem Zweifel immer wieder offnes Feld läßt.

Die Andachtslosigkeit unserer Zeit ist übrigens nicht Folge dieser Lehre, sondern mehr die Ursach *ihrer* Kälte, oder eigentlich beyde fließen aus der gleichen Quelle, dem Mangel alles öffentlichen Lebens bey unserm Volke. Begeisterung im öffentlichen Leben eines Volkes in Patriotismus oder Religionsglauben ist es, was die schönen Perioden im Leben der Völker auszeichnet. Davon daß uns diese Schönheit des Lebens *fehlt*, wollen wir denn eigentlich diesem oder jenem die Schuld beymessen. So denn auch hier. Was ist mit der Andacht gewonnen, die ihr wieder fordert? Es sollte ja doch nur eine Andecht seyn mit der man sich Sonntag Vormittags für sechs Werkeltage abfinden kann oder die wenigstens nur jedem in seinem Hause gehört, draußen im Leben aber niemand belästigt. Verzeiht mir, daß ich

es gleichgültig finde, ob ihr diese erhaltet oder verliert.

Soll das wahrhaft Gute kommen, welches ihr herbey wünscht, so erhebt euer Leben über seine engen Privatverhältnisse und Privattugenden zu einem öffentlichen Leben des Geistes. Anders ist nicht zu helfen! Denn nur in dem öffentlichen Geiste eines Volks kann die Idee und ihre Begeisterung wahrhaft lebendig werden, weil nur so der Gedanke gegeben wird, dem der Einzelne sein Leben opfern kann.

Wir Europäer aber sind gute fleißige Leute, die man mit Zucker und Kaffee recht sehr erfreuen und betrüben kann, für Gott, Sonne und Gold brauchen wir nur ein Zeichen und auf allerley Gewerbe verstehen wir uns sehr wohl; nur über gewisse Dinge mögen wir nicht gern von neuer Lehre hören. Wer dafür spricht, der wende sich an die Kameelhirten auf dem brennenden Sand syrischer und arabischer Wüsten, wo schon die Fata morgana die Bilder des irdischen Lebens verkehrt gegen den Himmel spiegelt. Von dorther kommen die neuen Stimmen der Prediger in der Wüste, von dorther schallte Jehova's Name und unser Anathema Maran atha so gut wie das Illah Allah über die halbe Erde. Arabien ist eine Magnetisirte, die im Traume spricht, oft wunderbare Dinge. Wir aber bleiben nur hell wachend bey Verstande. Unsre Begeisterung ist die Begeisterung der Wahrheit, wer unter uns deren Wort nicht

versteht, bleibt im Reiche des Geistes unter den Sklaven.

Darum will ich hier fordern im Namen der Wahrheit von der Wissenschaft und anfangs nur für die Wissenschaft die Ausbildung einer Religionslehre ohne alle Dogmatik. Ich verstehe aber unter dieser Anforderung, daß wir einsehen lernen, wie wir für die religiöse Ueberzeugung nur die Schranken unsrer Erkenntniß zu begreifen vermögen, wie der Glaube nur im Gefühl lebendig werden könne und, mit Paulus zu sprechen, nur durch die Liebe. Denn das ist die Hauptsache, daß wir bey göttlichen Dingen allem Dunkelsprechen und allem Vornehmthun mit höherer Weisheit entsagen. Nur Mangel an Ausbildung kann in dem Besitz eigner heiliger Bilder und einer Wissenschaft jenseit aller Fassung des menschlichen Geistes den wahren Adel der Seele suchen. Dieser Irthum wendete schon seit den ersten Lehrern unsrer Kirche den Blick von dem ethischen ab, in welchem allein Kraft und Tugend des menschlichen Geistes zur Erscheinung wird, dieser Irthum erzeugte nachher die thörichte Eitelkeit und den geistlichen Stolz der Sekten. In der Wahrheit aber ist Religiosität eben keine Wissenschaft, keine bloße Lehre, sondern That und Tugend oder gar nichts.

Für den Menschen gibt es keine spekulative Weisheit über Gott und Ewigkeit, sondern spekulativ nur die Anerkennung unsrer Unwissenheit, welche keine Philoso-

phie und keine positive Lehre, sondern einzig die Verwandlung des Geistes tilgen könnte, die Verwandlung, welche uns über die Schranken menschlichen Lebens erhöbe. Der Glaube lebt nur für das Gefühl, das Gefühl aber, welches sich selbst genug seyn will, ist eitler Betrug der Trägen, der Faulen. Das Gefühl soll der That dienen und ihrer Tugend. Nicht die Wahrheiten in der Lehre vom übersinnlichen sind hier das wesentliche, sondern geläuterte und erkräftigte Lebensansicht gilt es; daß der Mensch mit Kraft und Lebenswärme in sich fühlen lerne die Selbstständigkeit seines Geistes und die Würde der idealen Anforderungen geistiger Schönheit und Erhabenheit an die Erscheinung seines Lebens.

Fragt ihr mich nun, was soll aber diese Lehre dem Volke und wie sollen wir sie ihm geben. So frage ich wieder: meint ihr, daß Rauch weiter und heller leuchte als die reine Flamme, meint ihr daß Wahn und Irthum das Gewand der Wahrheit bleiben müssen? Ich sage euch: versucht es nur einmal und traut in Wahrheit der Wahrheit!

Ein Priester des Brahma verfolgte die richtigere neuere Lehre der Budhisten mit Feuer und Schwerdt im Dienste der alten Lehre. Als er aber mit vielem Blutvergießen die Ketzerey im Lande vertilgt hatte, da begab er sich nach Jagernat in den großen Tempel des Krischna, stürzte sich vor dem Volk in die Flammen der Reinigung, um die Unsauberkeit des Blutes von seinen Händen zu

waschen im Glauben, daß mit dem irdischen Tode das ewige Leben nicht verloren sey.

Seht ihr nicht in den Zeiten der Begeisterung Japaner und Chinesen, Türken und die Zöglinge der Jesuiten willig für ihren Glauben sterben? Ist also wol der Tod des Märtyrers ein Zeugniß der Wahrheit seiner Lehre? Nimmermehr! Aber ein Zeugniß ist er der Wahrheit und Hoheit, die in der Brust jedes Menschen wohnt, jenseit aller Verirrungen des Verstandes.

Wie sollen wir es also machen, um Andacht, Wärme und Leben der Religiosität wieder zu gewinnen? Macht es doch, wie jene es immer gemacht haben. Schafft uns wieder eine öffentliche ergreifende religiöse Einweihung der Jugend, in der ein jeder die Selbstständigkeit des Geistes und seine innere Hoheit erkenne.

Inhaltsanzeige.

Einleitung . . . . Seite 3.

Das Wesen der Deutschen Philosophie . . . . 22.

Kants Gabe und seine Fehler . . . . 31.

Jacobi's Gabe und seine Fehler . . . . 38.

Neuere Irrungen. . . . . 54.

Lauterkeit der Religionslehre . . . . 84.

Druckfehler.

Seite 6. Z. 5. v o. Wissen lies Wesen
— 23. Z. 5. v. u. Lehrer l. Lehre
— 27. Z. 11. v. o. weitere l. weiter
— 38. Z. 2. v. o. Grundeigenthum l. Grundirthum
— 40. Z. 9. v. o. aber l. eben
— 40. Note Z. 8. v. o. welchen l. welcher
— 42. Z. 13. v. u. philosophische l. streng philosophische
— 49. Z. 12. v. o. welchen l. welcher
— 53. Z. 1. o. Ueberzeugungen l. Ueberzeugung.
— 58. Note Z. 7. v. o. dem l. den.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Fries, Jakob Friedrich,

Von deutscher Philosophie Art und Kunst Ein Votum für Friedrich Heinrich Jacobi gegen F. W. J. Schelling

Heidelberg 1812

Ph.u. 195
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045803-1